sans phrase

Zeitschrift für Ideologiekritik
Heft 2, Frühjahr 2013

Gerhard Scheit: Claude Lanzmann und die Kritik der politischen Gewalt
Alex Gruber: Jean-Luc Godards Engagement gegen die Filmindustrie
Christoph Hesse: Lanzmann ici et Godard ailleurs
Tobias Ebbrecht: Standhalten im Bilde?
Irene Lehmann: Formen der Unverständlichkeit. Luigi Nono und das engagierte Kunstwerk
Oshrat Cohen Silberbusch: Wir Eichmannsöhne? Günther Anders und die Shoah
Andreas Stafflinger: Materialistische und idealistische ‚Technikkritik' bei Günther Anders
Joel Naber: Verleugnung des Namens. Die ‚Affäre Badiou-Winter' in *Les Temps Modernes*
Éric Marty: Alain Badiou und Israel
Esther Marian: Redemptorische Gewalt. Jean Amérys Interventionen für Israel
Renate Göllner: Wer wählt die Neurose?
Christian Thalmaier: Vor dem Gesetz. Über einige Motive bei Kafka, Adorno und Freud
Manfred Dahlmann: Die Liebe zum Recht als Liebe zum Souverän

Andreas Benl: Debord lesen in Teheran
Florian Markl: Self-fulfilling Prophecies: Das syrische Desaster
Ljiljana Radonic: Ante in Kroatien und Europa – Ein verworrener Freispruch
Vom völkischen Konsens in Ungarn – Ein Interview mit Magdalena Marsovszky
Stephan Grigat: Autoritäre und völkische Krisenbewältigung in Ungarn
Alessandro Volcich: Der unaufhaltsame Aufstieg des Beppe Grillo
Gerhard Scheit: Universalismus des Rechts und Partikularität der Zirkumzision
Tjark Kunstreich: Einfühlungsverweigerung
Jens Meisenheimer / David Schneider: Das Elend der Sozialphilosophie
Gerhard Scheit: Allegorien der Nation: Hannah Arendt und Zero Dark Thirty

sans phrase Zeitschrift für Ideologiekritik Frühjahr 2013

2

ça ira

sans phrase
Zeitschrift für Ideologiekritik

Herausgegeben von
Manfred Dahlmann und Gerhard Scheit

Redaktion: Manfred Dahlmann, Till Gathmann,
Renate Göllner, Alex Gruber, Joel Naber,
Ljiljana Radonic, Gerhard Scheit

Koordination:
Alex Gruber; redaktion@sansphrase.org
Lektorat: Elisabeth Höllerer, Karin Lederer
Gestaltung: Till Gathmann

ISSN: 2194-8860
www.sansphrase.org

Das Emblem – nach einem Stich von William Blake, bearbeitet von Joel Naber – zeigt die beiden biblischen Ungeheuer Behemoth und Leviathan.

Erscheinungsweise: halbjährlich
Einzelheft: 12 Euro (exkl. Versand) über
info@ca-ira.net – Bezahlung gegen Rechnung

Im Abonnement: 10 Euro (inkl. Versand) über
abo@sansphrase.org – Bezahlung per Lastschrifteinzug nach Erscheinen der jeweiligen Ausgabe.
Die Kündigung des Abonnements ist jederzeit möglich.

Für Mitglieder des Instituts für Sozialkritik Freiburg,
siehe: www.isf-freiburg.org, ist der Bezug kostenlos.

Kontoverbindung:
sans phrase
BAWAG PSK, Wien
Kontonummer: 040 1093 5844
BLZ: 14000
IBAN: AT95 1400 0040 1093 5844
BIC: BAWAATWW

Medieninhaber: sans phrase – Verein zur
Förderung der Ideologiekritik
Wickenburggasse 16/5, A–1080 Wien

Verlag und Auslieferung:
ça ira-Verlag,
D–79002 Freiburg, Postfach 273;
info@ca-ira.net

© by sans phrase

Gerhard Scheit	„... ihr habt den Tod gehasst". Claude Lanzmann und die Kritik der politischen Gewalt – mit einem Exkurs über Jean-Luc Godard	3
Alex Gruber	„Palästina strebt nach Unabhängigkeit wie das Kino ..." Jean-Luc Godards Engagement gegen die Filmindustrie	19
Christoph Hesse	Lanzmann ici et Godard ailleurs	37
Tobias Ebbrecht	Standhalten im Bilde? Die ‚Kunst der Kunstlosigkeit' und der filmische Umgang mit den Bildern des Grauens	50
Irene Lehmann	Formen der Unverständlichkeit. Luigi Nono und das engagierte Kunstwerk	65
	Diskussion (Gerhard Scheit)	82
Oshrat C. Silberbusch	Wir Eichmannsöhne? Günther Anders und die Shoah	92
Andreas Stafflinger	Materialistische und idealistische ‚Technikkritik' bei Günther Anders	104
Joel Naber	Verleugnung des Namens. Die ‚Affäre Badiou-Winter' in *Les Temps Modernes*	115
Éric Marty	Alain Badiou und Israel	122
Esther Marian	Redemptorische Gewalt. Jean Amérys Interventionen für Israel	136
Renate Göllner	Wer wählt die Neurose? Wiederkehr der Psychoanalyse in der Existenzphilosophie Jean-Paul Sartres	153
Christian Thalmaier	Vor dem Gesetz. Über einige Motive bei Kafka, Adorno und Freud	163
Manfred Dahlmann	Die Liebe zum Recht als Liebe zum Souverän. Ein ‚Lob' auf den Positivismus	178

Parataxis

Andreas Benl	Debord lesen in Teheran. Die Situationistische Internationale, der Antisemitismus und die orientalische Ideologie	203
Florian Markl	Self-fulfilling Prophecies: Das syrische Desaster	212
Ljiljana Radonic	Ante in Kroatien und Europa – Ein verworrener Freispruch	217
Interview	Vom völkischen Konsens in Ungarn – Ein Interview mit Magdalena Marsovszky	224
Stephan Grigat	Magyarische Mobilisierung. Autoritäre und völkische Krisenbewältigung in Ungarn	231
Alessandro Volcich	Die Palästinenser Italiens oder: Der unaufhaltsame Aufstieg des Beppe Grillo	242
Gerhard Scheit	Universalismus des Rechts und Partikularität der Zirkumzision. Traktat über die Religionsfreiheit	247
Tjark Kunstreich	Einfühlungsverweigerung	258
Jens Meisenheimer / David Schneider	Das Elend der Sozialphilosophie. Axel Honneths Kampf um Anerkennung	264
Gerhard Scheit	Allegorien der Nation: *Hannah Arendt* und *Zero Dark Thirty*	271
	Sex & Crime nach Schema F	276
	„Unmenschliche Musik“	278

Gerhard Scheit

„... ihr habt den Tod gehasst“

Claude Lanzmann und die Kritik der politischen Gewalt – mit einem Exkurs über Jean-Luc Godard[1]

I

So deutlich es ist, dass Claude Lanzmanns filmisches Werk eine Einheit bildet, so deutlich heute der Wunsch, ihrer sich zu entledigen. Die diskretere Art, in der man dabei vorgeht, besteht darin, allein *Shoah* in den cineastischen Kanon aufzunehmen und über die anderen Filme des Regisseurs, insbesondere *Pourquoi Israël* und *Tsahal*, zu schweigen. Solche Diskretion ist Moshe Zuckermanns Sache nicht. Er lobt einerseits *Shoah* als ein „Meisterwerk“, wovon in seiner Darstellung allerdings nur das Handout für ein Semiotik-Seminar übrigbleibt: Es habe „in beeindruckender Weise die cineastische Grundlage für das gelegt“, was „ein Vierteljahrhundert lang als das Problem der Repräsentation von geschichtlichem Geschehen und der historischen Zeugenschaft diskutiert und erörtert wurde“; „Grundfragen über das Verhältnis von Authentizität und Wiedergabe brisant aufgewirbelt und paradigmatisch erneuert“. *Tsahal* jedoch, so Zuckermann andererseits, sei „ein miserabler Film“, es handle sich um einen „von Kitsch, Pathos und sentimentalem Getöne nur so strotzenden Militärfilm“.[2] Aber geleitet von der Hellsicht der Ranküne kann der Kritiker dann doch nicht widerstehen, etwas wie eine Einheit beider Filme festzuhalten, die er schließlich den „militaristischen Zug in Lanzmanns Gedenklogik“ nennt[3]: In *Tsahal* manifestiere sich „die konsequente Vervollständigung der ideologischen Matrix der Trilogie“. Was sich in der Abfolge von *Pourquoi Israël*, *Shoah* und *Tsahal* kundtue, sei nichts anderes als „die Pathosformel der zionistischen Staatsideologie Israels: Das aus der jüdischen Shoah hervorgegangene Israel wird mit eigener Militärmacht dafür sorgen, dass die kollektive Existenz von Juden nie wieder bedroht werde.“[4]

1 Dieser Beitrag ist die überarbeitete Version eines Vortrags, der am 2. 10. 2011 auf der Konferenz *Die Kunst der Freiheit - Autonomie und Engagement nach Adorno und Sartre* gehalten wurde.

2 Moshe Zuckermann: „Antisemit!“ Ein Vorwurf als Herrschaftsinstrument. Wien 2012, S. 139.

3 Bei einer Journalistin wie Franziska Augstein reduziert sich diese Einschätzung folgerichtig darauf, dass Lanzmann eben „ein Faible für Waffen“ habe, nicht zuletzt weil ihm sein lebensgefährlicher Einsatz in der Résistance „vor allem Spaß gemacht“ habe. (Süddeutsche Zeitung, 14. 3. 2013.)

4 Ebd.

Der Begriff Pathosformel, den einmal Aby Warburg in seinen scharfsichtigen Analysen von Renaissance und Barock geprägt hatte, ist inzwischen zu einem Markenzeichen deutscher Diskursanalyse und feuilletonistischen Dünkels geworden, mit dem – Warburgs Analysen geradezu entgegengesetzt – all das angeschwärzt wird, was noch an Leidenschaft oder libidinöse Besetzung eines Objekts erinnern könnte. Das Unverständnis wird gesteigert, wenn sich diese Habitualisierung einer Idiosynkrasie, die selbst die Idiosynkrasie verleugnen möchte, weil in ihr das Potential von Erfahrung steckt, auf Adorno glaubt berufen zu können. So auch bei Zuckermann, der sich ja in der Tradition der Kritischen Theorie verortet sehen will. Er meint mit Pathosformel, dass in Lanzmanns Filmen mit „komplexen (cineastischen) Mitteln die primitive Matrix der zionistischen Staatsideologie" reproduziert werde.[5] Dass etwas komplex sei, sagt meistens, wer sich weitere Ausführungen ersparen möchte. Es gibt aber keine Komplexität der Mittel, wenn sie nicht mehr sind als bloße Mittel, nämlich eine Form, das heißt: sedimentierter Inhalt. Mittel und Matrix getrennt zu betrachten, wie Zuckermann es tut, ist hingegen genau jenes Primitive, das er auf die Matrix der zionistischen Staatsideologie projiziert. Weil er sein eigenes Unvermögen bemerkt, Stichhaltiges über die Mittel als Form zu sagen, lenkt er sogleich die Argumentation ins Politische, oder genauer: ins Verschwörungstheoretische, spricht von „anderen, dunkleren Impulsen", die bei Lanzmann am Werk seien, und schaut also dem antiimperialistischen Volk aufs Maul, indem er ihn als „paranoiden Falken" denunziert.[6]

Dabei ließe sich der ästhetische Zusammenhang von Mittel und Zweck, um den es bei Lanzmann geht, schon an seiner Kritik der Schlussszene von *Schindlers Liste* ablesen: „Nein, Israel ist nicht die Erlösung vom Holocaust. Diese sechs Millionen sind nicht gestorben, damit Israel existiere. Shoah schließt mit einem anderen Bild. Mit einem fahrenden, endlos rollenden Zug. Um zu sagen, daß der Holocaust kein Ende hat."[7] Der Staat Israel darf nicht so erscheinen, dass er dem, was geschehen ist, Sinn verleiht. Lanzmanns filmische Ästhetik widerspricht damit einer Konstellation von Sinn, die der Tragödientheorie, dem idealistischen Begriff der Tragik, gemäß ist. Aber es ist bestimmte Negation, die der Wahrheit in der „primitiven Matrix der zionistischen Staatsideologie" gerecht wird: Was geschehen ist, verleiht dem Staat Israel einen Sinn, der darin besteht, die Wiederholung dessen, was geschah, zu verhindern.

Die Invektiven Zuckermanns jedoch, die sich der Versatzstücke ästhetischer Analyse als Mittel bedienen, erfüllen konkret nur einen Zweck, den primitiv zu nennen schon ein unverzeihlicher Euphemismus wäre: die Aktion zu rechtfertigen, mit der die Sturmabteilung des linken Hamburger Kommunikationszentrums „B5" im Herbst 2009 die Aufführung des Films *Pourquoi Israël* verhindert hat.[8] Und es könnte angesichts

5 Ebd. S. 140.
6 Ebd. S. 143.
7 Claude Lanzmann: Ihr sollt nicht weinen. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 5. 3. 1994.

dessen, was Zuckermann Gedenklogik und Matrix bezeichnet, nur als konsequent gelten, verhinderte man in diesen Kreisen auch die Aufführung von Shoah mit Gewalt. Die aber dafür eintreten, dass Lanzmanns Filme sogar im antiimperialistischen Milieu von Hamburg gezeigt werden, werben für *Pourquoi Israël* mit dem Verweis, dass es doch der Regisseur von *Shoah* sei, der diesen Film gedreht hat, so wie man im Feuilleton seine zionistischen Positionen zu entschuldigen sucht, indem man daran erinnert, dass er selbst einmal Verfolgter des Naziregimes war. Da hat denn doch Zuckermann mehr verstanden, wenn er vom „militaristischen Zug in der Gedenklogik" spricht: Tatsächlich ist die Frage der Darstellung politischer Gewalt der Kern, das Einheit stiftende Moment in seinem Werk.

II

Gegen Ende des Films *Shoah* erzählt Jan Karski von seiner Mission, die Mitglieder jüdischer Widerstandsorganisationen ihm aufgetragen haben, und verliest den Appell, den er für sie der Regierung der USA übermittelt hat: „Die Botschaft: Man darf Hitler nicht erlauben, / die Vernichtung fortzusetzen. / Jeder Tag zählt. / Die Alliierten haben nicht das Recht, diesen Krieg allein / unter dem Gesichtspunkt der Militärstrategie zu betrachten. / Sie werden den Krieg gewinnen, wenn sie so handeln. / Doch was würde uns der Sieg nützen? Wir werden diesen Krieg nicht überleben! Die alliierten Regierungen können sich nicht heraushalten. ... Wir sind Menschen. Verstehen Sie? / Verstehen Sie? / Was mit unserem Volk geschieht, / ist ohne Beispiel in der Geschichte. / Vielleicht wird man das Gewissen der Welt aufrütteln? / Gewiß, wir haben kein Land. / Keine Regierung. ... Gehen Sie zu den alliierten Regierungschefs. / Wir wollen eine offizielle Erklärung der alliierten Nationen, / in der eindeutig festgelegt wird, daß über die militärische, / auf die Sicherung des Sieges gerichtete Strategie hinaus / die Ausrottung der Juden / ein besonderes Kapitel ist. // Die alliierten Nationen sollen ohne Umschweife / öffentlich erklären, / daß sie dieses Problem zu dem ihren machen, / daß sie es in ihre / globale Strategie in diesem Krieg einbeziehen: / Nicht nur Deutschland zu besiegen, sondern / auch zu retten, was vom jüdischen Volk noch übrig ist."[9]

Ein Dokumentarfilmer würde diesen Text wie alles andere, was in diesem Film berichtet wird, mit Fotos von den Deportationen und aus den Lagern illustrieren. Lanzmann, der sich von Anfang an dafür entschieden hat, kein historisches Dokumentarmaterial zu verwenden; der gerade in der Flut der Bilder der Archive einen „absurden Kult der Bilder" erkennen kann und die Frage stellt: „Auf welche Vorstellung von Beweis – oder

8 Vgl. Zuckermann: „Antisemit!" (wie Anm. 2), S. 136 – 138.

9 Claude Lanzmann: Shoah. Mit einem Vorwort von Simone de Beauvoir. Deutsch von Nina Börnsen und Anna Kamp. Düsseldorf 1986, S. 226 f.

Dementi – der Realität bezieht er sich?"; der also den positivistischen Anspruch des Dokumentarfilms prinzipiell entlarvt und ihm einen Begriff von Wahrheit entgegensetzt, der das Ich, das spricht, jederzeit miteinbezieht und die ganze Energie der Kunst auf die Erzeugung einer Erinnerung an das Geschehene zu richten gewillt ist[10] – Lanzmann montiert zu den Worten Karskis Aufnahmen der Freiheitsstatue und des Pentagon; auf das Bild eines amerikanischen Straßenzugs folgt eines von Industrieanlagen im Ruhrgebiet mit rauchenden Schornsteinen: es sind Aufnahmen aus derselben Zeit, in der Karski seine Worte an Lanzmann richtet. Alles ist Gegenwart in diesem Film.

Die Sätze „Gewiß, wir haben kein Land. / Keine Regierung" werden so auf einzigartige, auf allein dem Film mögliche Weise akzentuiert.[11] Jeder weiß, dass der Appell auf kein Gehör stieß, weder in den USA noch sonstwo. Hätte Lanzmann dazu ein Foto von Franklin D. Roosevelt montiert oder die bekannten Aufnahmen von den Gesprächen zwischen Roosevelt, Churchill und Stalin – es wären die üblichen, von den Zeithistorikern kultivierten moralischen Vorwürfe an die Staatenlenker herausgekommen. Freiheitsstatue und Pentagon jedoch stehen für Strukturen, für den US-amerikanischen Staat, für den westlichen Begriff von Souveränität. Die Freiheitsstatue allein zu zeigen, wäre bloßer antiamerikanischer Hohn, sie zusammen mit dem Pentagon einzumontieren, bedeutet, dass die Freiheit, die von dieser Statue symbolisiert wird, des Pentagons bedarf, des Militärs, des Souveräns. Nur wer ein Land hat und eine Regierung, kann, wie die Dinge stehen, überhaupt hoffen, in den Genuss dieser Freiheit zu kommen. Wenn dann unvermittelt das Bild von Industrieanlagen aus Deutschland folgt, ist das nicht die bei den Linken so beliebte Gleichsetzung von kapitalistischer Ausbeutung und nationalsozialistischem Lager – sondern Evokation der Totalität, Einheit der Welt, die durch die Vernichtung hindurchgegangen ist. Solange diese Einheit besteht, gibt es für den „letzten Juden" nur den Fluchtpunkt eines eigenen Pentagons, des Tsahal. Die letzte Szene von *Shoah* gehört der Erinnerung Simha Rottems ans Ende des Aufstands im Warschauer Getto. Rottem geht darin von einem Bunker zum anderen, wo er vergeblich die Kampfeinheiten zu finden hoffte: „Und ich erinnere mich an einen Moment, / als ich etwas wie Ruhe empfand, / Heiterkeit, / als ich mir sagte: ‚Ich bin der letzte Jude, / ich warte auf den Morgen, / ich warte auf die Deutschen'."[12] Diese Szene enthält bereits *ex negativo* den folgenden Film über die Israel Defense Forces, und der Zusammenhang beider Werke ist der Gedanke, „daß der ohnmächtige Einzelne durchs Bewußtsein seiner Ohnmacht doch seiner selbst mächtig bleibe".[13]

Denn *Shoah* ist eine Darstellung totaler Ohnmacht. Darum durchziehen Raoul Hilbergs Kommentare, dessen Forschungen auf die Totalität des Vernichtungspro-

10 Claude Lanzmann: Le monument contre l'archive? In: Les cahiers de médiologie 11/2001, S. 274.

11 Vgl. Susann Reck: Shoah und Prozess. Der Regiestil in den Dokumentarfilmen von Claude Lanzmann und Eberhard Fechner. Saarbrücken 2008, S. 63.

12 Lanzmann: Shoah (wie Anm. 9), S. 307.

13 Theodor W. Adorno: Individuum und Organisation. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 8. Frankfurt am Main 1997, S. 454.

zesses zielen, den ganzen Film. Darum die Konzentration auf die Sonderkommandos: Die jüdischen Mitglieder dieser Kommandos in den Vernichtungslagern, die gezwungen wurden, am Massenmord unmittelbar mitzuwirken, erlebten das Äußerste an Ohnmacht, das es überhaupt geben kann. Wird der innere Zusammenhang dieses Films mit *Pourquoi Israël* und *Tsahal* aber aufgelöst, damit auch sein Formprinzip ignoriert, so geschieht es meist um eines Philosemitismus willen, der gar nicht genug darin exzellieren kann, in die Ohnmacht sich einzufühlen und die Ohnmächtigen zu bemitleiden. Dazu steht die Einheit von Lanzmanns Filmen im selben Widerspruch wie das Diktum der jungen Golda Meir: „Es gibt für mich nur ein Ideal, nur eine Sache, die ich noch erleben will, bevor ich sterbe; dass mein Volk keine Bekundungen von Mitgefühl mehr braucht."[14]

III

Am Beginn seines Erinnerungsbuches *Der patagonische Hase* kreisen Lanzmanns Gedanken bereits um die Frage politischer Gewalt. Der quälendste unter ihnen ist der, dass im Angesicht des Nationalsozialismus, „ein Handeln ohne die innere Bereitschaft zum höchsten Opfer", ohne die Bereitschaft, das Leben zu riskieren, „doch nur dilettantisch" sei[15], und daran anschließend die Frage, die Lanzmann, wie er schreibt, ein Leben lang begleitet hat: ob er bereit gewesen wäre, in der entscheidenden Situation sich zu töten, um etwa der Folter zu entgehen. „Filip Müller sagte mir am Ende eines äußerst harten Tages der Dreharbeiten: ‚Ich wollte leben, unbedingt leben, noch eine Minute länger, noch einen Tag länger, noch einen Monat länger. Begreifen Sie: leben.' Wie gut ich ihn verstand! Die anderen Mitglieder des Sonderkommandos, ... Totengräber ihres Volkes, Helden und Märtyrer zugleich, waren einfache, kluge und gute Männer wie er."[16] Das überwältigende Gefühl der Nähe, das beim Drehen des Films zurückzuhalten er sich auferlegen musste, um der Form seiner Darstellung gerecht zu werden,[17] es bricht schließlich bei Lanzmann im Erinnerungsbuch hervor, wenn er sagt: „Nein, meine Brüder, ich sage euch, ihr wart nicht die Absolventen der Militärakademie Saint-Cyr an den

14 So zitiert Gabriel Bach, Ankläger im Eichmann-Prozess, die junge Golda Meir in einem Interview: Die Welt, 5. 4. 2011.

15 Claude Lanzmann: Der patagonische Hase. Erinnerungen. Aus dem Französischen von Erich Wolfgang Skwara, Claudia Steinitz und Barbara Heber-Schärer. Reinbek 2010, S. 47.

16 Ebd. S. 48.

17 Für Franziska Augstein ist das Problem mit der Parole von Georg Baselitz erledigt: „Große Künstler müssen brutal sein" (Süddeutsche Zeitung, 14. 3. 2013). Was ihr in ihrer zweideutigen Hymne anlässlich der Verleihung des Ehrenpreises bei der Berlinale 2013 als das bewundernswert Brutale am Genie erscheint, weil sie die Überlebenden, die Lanzmann interviewt, als bloßes Material begreifen möchte, ist in Wahrheit ein innerer Zwiespalt, der in der Form des Films selbst Ausdruck findet. Wer weniger dem deutschen Geniekult huldigt als der deutschen Innerlichkeit, wird umgekehrt dem Filmemacher „Einfühlungsverweigerung" vorwerfen wollen, dabei ist diese scheinbare Verweigerung das Bewusstsein davon, dass nur durch die Preisgabe einer falschen Unmittelbarkeit wirkliche Nähe entstehen kann.

Saumur-Brücken 1940, die hegelianisch für die Ehre und den Krieg des Bewusstseins sterben konnten, ihr habt den Tod gehasst, und in seinem Reich habt ihr absolut das Leben heilig gehalten."[18]

Die Wendung vom Krieg des Bewusstseins spielt auf die Hegelsche *Phänomenologie des Geistes* an, auf deren berühmtes Kapitel über Herr und Knecht, wo prätendiert wird, dass die Freiheit des Bewusstseins nur mit der Bereitschaft zum Opfer zu erkaufen sei. Und wirklich beruht Herrschaft darauf, das Opfer des Lebens im Ausnahmezustand einzufordern, so wie umgekehrt noch die Freiheit des einzelnen, gegen die Herrschaft aufzubegehren, an einem bestimmten Punkt auf die Frage hinauslaufen kann, ob er bereit ist, das Leben dabei zu riskieren: Das ist das Dilemma jeder Freiheitsbewegung, die doch, wenn sie wirklich eine ist, auf eine Gesellschaft hinauswill, in der es kein Opfer mehr gibt.

Hegel aber bejaht die Herrschaft, soweit er, wie in der *Phänomenologie*, das Opfer als Voraussetzung des Geistes fetischisiert. Gegen diesen Krieg des Bewusstseins beruft sich Lanzmann auf seine „Brüder" aus den Sonderkommandos von Treblinka, auf das Leben, das er nicht anders als durch Hass auf den Tod bestimmt wissen will. Das prägt seine Methode des Filmemachens, die das Potential dieser Kunst geradezu neu entdeckt: Es gibt darin kein übergeordnetes, gottgleiches episches Subjekt, das losgelöst von den Erfahrungen der einzelnen Individuen als ein „außer der Welt hockendes Wesen" (Marx), etwa als neutrale Stimme eines Kommentators aus dem Off, die Vergangenheit Revue passieren lässt. Was immer auch erzählt wird, bleibt an die leibliche Präsenz des Erzählenden unaufhebbar gebunden, auch wenn seine Stimme aus dem Off kommt. So lässt Lanzmann nicht zu, dass die Kameraführung die Rolle eines epischen Subjekts usurpiert, ihre improvisierende Art verdeutlicht: hier schaut nicht der Gott der Geschichte auf das Geschehene, hier führt hingegen eine Person eine Kamera und nimmt dadurch teil an den Gesprächen. Natürlich verzichtet Lanzmann auch gänzlich auf Filmmusik, die in ihrer Evokation von Gefühlen normalerweise als Surrogat von Leiblichkeit und Präsenz dient.

Das sind die Voraussetzungen, damit die Stimme, Gesichtsausdruck und Geste jedes Einzelnen zur Geltung kommen können. Sie erscheinen hier als das Wichtigste – und nicht die Schrift. Das Geschriebene muss auch vorgelesen werden, damit es Teil hat an dem Zusammenhang der Zeugenschaft, damit es Gegenwart ist. Es wäre Verrat an denen, die ermordet wurden, Fotos ihres Leidens und ihres Todes, ihrer Leichen zu zeigen; nur wenn der, der berichtet, selbst mit seinem leiblichen Auftreten, hier und jetzt, mit Gesicht und Stimme, für sie zeugt, wird überhaupt von ihnen gezeugt. Die Wahrheit des Films ist so zu verstehen, dass kein professioneller Sprecher einen vorbereiteten Text vorzulesen vermag, kein Schauspieler eine Rolle verkörpern kann, die von jemand anderen geschrieben wurde. „Ich sehe nicht, wie die Deportierten, die tatsächlich dort waren, ... von Schauspielern verkörpert werden sollten. In gewisser Weise

bin ich unfähig, das, was ich sage, zu begründen. Man versteht, oder man versteht nicht. Das ist ungefähr so wie beim kartesianischen *cogito*."[19]

Diejenigen, die dieses *cogito* nach Auschwitz nicht verstehen wollen, möchten entweder um jeden Preis die „tröstliche Identifizierung" und sagen zu Lanzmann, wie er selbst berichtet: „Ich kann Ihren Film nicht sehen, wahrscheinlich weil es bei Shoah keine Möglichkeit gibt, zu weinen"[20]; oder sie schreiben Dissertationen darüber, dass er mit der „ausschließlichen Fokussierung auf die Zentren der Vernichtung" „sakrale Orte des Gedächtnisses" schaffe, indem er in „geradezu besessener Weise" danach trachte, dem „Wirklichen oder Authentischen so nahe wie möglich" zu kommen.[21] Dabei kann als das „Wirkliche" oder „Authentische" bei ihm immer nur erscheinen, dass jemand sich hic et nunc entschließt zu berichten, was berichtet werden muss, und vermag darum zu einem Sakralen niemals zu werden, während gerade bloße Fakten, Fotos und Dokumente von vornherein die Funktion von Reliquien besitzen, die nur darauf warten, von einer Erzählung etwa mit der Figur Schindlers als germanischer Gottheit oder durch einen avantgardistischen Filmregisseur wie Harun Farocki wiederbelebt zu werden. In dessen *Bilder der Welt und Inschrift des Krieges* wird etwa ein Foto einer Frau im Lager aus dem ‚Auschwitz Album' abgefilmt – und mit dem Kommentar aus dem Off versehen, der die Situation mit einem Schnappschuss auf dem Boulevard vergleicht; mögliche Intentionen des Fotografen werden nachvollzogen: „Als diese Frau vorbeikommt, löst er ein Bild aus, wie er auf der Straße einen Blick werfen würde, weil sie schön ist." Der Kommentator berauscht sich an einem Kontrast nicht unähnlich dem aus *Schindlers Liste* zwischen Lena Hirsch und Amon Göth: „Das Lager, von der SS geführt, soll sie zugrunde richten. Und der Fotograf, der ihr Schönsein festhält, verewigt, ist von der gleichen SS". In konsequenter Ästhetisierung heißt es am Ende der Sequenz: „So spielen Schönheit und Vernichtung ineinander."[22]

Die Vergegenwärtigung in Lanzmanns Filmen ist die radikale Kritik solcher Ästhetisierung. Sie kann von Leib, Gesicht und Stimme derer, die berichten, nicht absehen. Es ist Lanzmann deshalb ebenso unmöglich, Interviews zu machen, wie es die Medienöffentlichkeit gebietet, soweit doch alles Interviewen keinen anderen Sinn haben darf als Meinungsumfrage; Interviews, von denen das Publikum nur den Gemeinplatz, den es ohnehin schon kennt, und die zugehörige Charaktermaske, die ihn bloß widerspiegelt, im Gedächtnis behalten mag. Der Regisseur von *Shoah* hingegen filmt die Antwortenden und schneidet das Gefilmte so, dass Ton, Ausdruck und Geste jederzeit dem widersprechen können, was als ‚Meinung' rubriziert zu werden pflegt. Als Vergegenwärtigung kann es dem Sprechenden und Zeigenden kein anderer abnehmen – „so

18 Ebd. S. 51.
19 Lanzmann: Ihr sollt nicht weinen (wie Anm. 7), S. 175.
20 Ebd. S. 177.
21 Veronika Zangl: Poetik nach dem Holocaust. Erinnerungen – Tatsachen – Geschichten. München 2008, S. 174.
22 Vgl. Tobias Ebbrecht: Geschichtsbilder im medialen Gedächtnis. Filmische Narrationen des Holocaust. Bielefeld 2011, S. 98 f.
23 Lanzmann: Der patagonische Hase (wie Anm. 15), S. 114.

wenig als essen und trinken" (Hegel). Darum überschreiten diese Filme notwendig die vorgegebenen Formate der Kulturindustrie (in seinen Erinnerungen berichtet Lanzmann in lähmender Ausführlichkeit, wie ausdauernd er für die Finanzierung insbesondere von *Shoah* kämpfen musste, um sich über die üblichen Produktionsbedingungen hinwegsetzen zu können). Der Vorrang des Objekts besteht zunächst darin, Rede und Darstellung des Antwortenden die der Sache jeweils gebührende Dauer zu geben und den ihr gemäßen Ort zu finden. Das führte unter anderem dazu, dass sich der Regisseur gezwungen sah, aus dem Karski-Interview einen eigenen Film zu machen, mit Karski allein, der hier ausführlich das Gespräch mit Roosevelt und Vertretern amerikanischer jüdischer Organisationen rekonstruiert, es förmlich nachspielt, so sehr wird er während des Sprechens in die eigene Erinnerung hineingezogen. Der Auftritt dieses polnischen Emissärs der Juden hätte an dieser Stelle die Komposition von *Shoah* gesprengt, hätte eben jene Montage gerade unmöglich gemacht, die am Ende alles auf die Frage der politischen Gewalt zuspitzt. Diese Zuspitzung ist jedoch nicht politischem Engagement geschuldet, wie es der Kunst stets aufgepfropft werden muss, sie folgt vielmehr aus dem Engagement für den Vorrang des Objekts: die Form zu finden, die dem Ganzen, der Darstellung der Ohnmacht, gerecht wird. Darum geht das Bewusstsein, dass hier etwas ausgegrenzt werden musste, in die Form selbst ein: Die Stimme Karskis kommt in der Sequenz kurz vor dem Ende von *Shoah* aus dem Off, er selber tritt hier nicht in Erscheinung. Umso erschöpfender sein Auftritt in dem anderen Film.

IV

In *Shoah* wie in *Tsahal* geht es um den Erfahrungsgehalt: „Ihr habt den Tod gehasst". Seine Bedeutung erläutern diese Filme, als würden sie den kategorischen Imperativ nach Auschwitz aus der *Negativen Dialektik* Adornos explizieren, die Lanzmann vermutlich nie gelesen hat. *Tsahal* zeigt dabei, wie jener Erfahrungsgehalt zum regulativen Prinzip einer Armee werden kann. Noch dort, wo Lanzmann die Soldaten und Ingenieure ausführlich über ihre Waffen sprechen lässt, sodass kenntlich wird, sie müssen dieses Vernichtungsgerät libidinös besetzen, um die Kriege führen zu können, die ihnen aufgezwungen werden, zeigt er immer eine Hintertüre aus dem Heldenmut, spürt den militärischen Taktiken nach, worin, wenn irgend möglich, „die Bewahrung des Lebens" zum Prinzip gemacht wird, zeigt die Angst in den Gesichtern und die Hilflosigkeit, mit der die Soldaten auf sie reagieren. Der Stolz des Ingenieurs über den von ihm gebauten Panzer schließt die spezielle Vorrichtung mit ein, die es erlaubt, Verwundete während der Kriegshandlungen zu bergen.

Lanzmann bringt auch hier keine historischen Aufnahmen, keine Dokumente von Kriegseinsätzen der IDF – es sei denn, um damit jene zu konfrontieren, die dabei ge-

wesen sind, wie in der Tonaufnahme des Fliegereinsatzes. Was ihn interessiert, ist eben das Bewusstsein des einzelnen Angehörigen dieser Armee angesichts jener Einsätze in der jüngsten Vergangenheit und angesichts einer Notwendigkeit, in der nahen Zukunft erneut ins Feld ziehen zu müssen. Die Macht, die sie haben, kann ihnen nicht Absolutheit vorspiegeln, wie einer Armee, die in den Vernichtungskrieg zieht; sie ist nicht die einfache Umkehrung der absoluten Ohnmacht bei den jüdischen Angehörigen der Sonderkommandos. Macht ist nicht gleich Macht, und Ohnmacht nicht gleich Ohnmacht: So gelingt es Lanzmann in der Abfolge von *Shoah* und *Tsahal* den heute einzig möglichen Begriff von politischer Gewalt zu geben, und eben darum will man heute von der Einheit seiner Filme nichts wissen.

Der Film *Shoah* ist seinerseits Antwort auf die Frage *Pourquoi Israël*. Dieser Zusammenhang aber verweist zurück auf Sartres *Réflexions sur la question juive*, die für Lanzmann einmal wesentlicher Anstoß waren, auch wenn sich diese Lektüre erst Jahrzehnte später in den Filmen niederschlug. Er verschlang „zuallererst das Porträt des Antisemiten", als er aber auf die Beschreibung dessen stieß, „was Sartre die jüdische Inauthentizität nennt", habe er plötzlich sein eigenes Bildnis vor sich gehabt, was er „mit umso größerer Erschütterung entdeckte, als Sartre, der größte französische Schriftsteller, uns verstand wie nie jemand zuvor".[23] Ganz ähnlich war damals die Wirkung dieser Schrift auf Jean Améry – und in beider Denken gewann schließlich Israel zentrale Bedeutung. Das heißt: sie schlossen aus der „Inauthentizität", zu der die bürgerliche Gesellschaft laut Sartre die Juden zwang, wenn sie nicht „Märtyrer" ihres Glaubens werden wollten, auf die Notwendigkeit eines jüdischen Staats. Lanzmann reist nicht lange nach der Lektüre der *Réflexions* nach Israel und erklärt schließlich Sartre, „dass die Überlegungen zur Judenfrage überprüft, umgeschrieben, ergänzt werden" müssten, weil er dort auf „eine Art" Subjekt der Geschichte gestoßen war.[24] Sartre selbst hat Lanzmann recht gegeben, ohne es wirklich zu begreifen: „Sie haben die jüdische Besonderheit entdeckt" – und er riet ihm ein Buch eben darüber zu machen. Aus dem Buch wurde schließlich der Film *Pourquoi Israël*.

Der Zusammenhang zwischen der Erinnerung an die Shoah und dem Engagement für Israel, der bei Lanzmanns wie bei Amérys öffentlichem Auftreten offen zutage liegt, ist bis in die Formen ihrer Produktion hinein zu beachten, andernfalls behandelte man sie bloß als besonders engagierte Journalisten und das Engagement für Israel nur als politisches Engagement, das also per definitionem nicht aufs Ganze zielen könne. Lanzmann verweigert den Spielfilm, Améry den Roman: Erst aus der Formlosigkeit des Essays oder der Reportage lassen sich neue Formen der Darstellung gewinnen. Raunende Beschwörung des Imperfekts – die Améry so sehr an Thomas Mann bewunderte, die sich auf ganz andere Weise im französischen Film seit Renoir wiederfand – wäre un-

24 Ebd. S. 317.

denkbar, wenn über Folter und Vernichtung zu berichten ist. Den Essays von Améry wie den Filmen Lanzmanns gelingt jene Vergegenwärtigung der Extreme überhaupt nur kraft der Negation vorgegebener Erzählformen. (Wie um solche Erkenntnisse zu verhindern, scheint der Jargon vom ‚Narrativ' erfunden, als ob die Möglichkeit, etwas ‚erzählend' darstellen zu können, nicht selbst historisch und gesellschaftlich erst noch zu bestimmen wäre, weil sie ein bestimmtes Subjekt-Objekt-Verhältnis voraussetzt; als gäbe es keinen Unterschied etwa zwischen Erzählung und Bericht; als ginge es nicht um die Wahrheit im Verhältnis von Gegenwart und Vergangenheit.)

Für den Film jedoch heißt das ganz konkret: Versuchsanordnungen schaffen; Settings, die im buchstäblichen Sinn provozieren sollen. So wird für bestimmte Sequenzen in *Shoah* bekanntlich ein Frisiersalon gemietet oder die Fahrt mit der Lokomotive nachgestellt – einer Lokomotive aber ganz ohne Waggons. Der Friseur, der einmal als Mitglied des Sonderkommandos den Menschen vor der Gaskammer die Haare schnitt, erzählt davon, indem er das tut, was er seither immer wieder getan hat, seinem gewöhnlichen Beruf nachgehend. Der Führer der Lokomotive fährt noch einmal die Strecke, die er damals zurücklegte, um die Jüdinnen und Juden zu den Stätten der Vernichtung zu bringen, noch einmal und immer wieder die Handbewegung, das Halsabschneiden – wie damals, um zu signalisieren, was sie erwartet. In beiden Fällen dient das Setting einer gewöhnlichen Arbeitssituation zur Erinnerung an eine, in der alles auf den Massenmord hinausläuft. Die Inszenierung, die sich weder dem Genre des Spielfilms noch dem des Dokumentarfilms unterwirft, kann sich nicht verselbständigen: Der Abgrund zwischen der Arbeit unter normalen, bürgerlichen Bedingungen und der Arbeit auf dem Weg zur Vernichtung geht durch ein- und dieselbe Person hindurch. So wird eine Unmittelbarkeit negiert, die suggerieren soll, man könne sich in die Vergangenheit hineinversetzen, um sie zu verstehen und also das verständlich zu machen, was um der Wahrheit willen nicht verständlich werden darf. Das vorgespielte Frisieren, die inszenierte Eisenbahnfahrt: es sind künstliche Veranstaltungen, weil es keine natürliche Form des Erinnerns geben kann. Künstlich jedoch bedeutet eben nicht: Konstruktion eines Erinnerungsraums aus popkulturellen Diskursen.[25] Künstlich meint existentiell in einem bestimmten, nicht existentialistischen Sinn. Gesprochen und gezeigt wird nur, weil hier jemand kommt, und jetzt Fragen stellt, Situationen schafft, aber es sind solche, die vom Überleben handeln. Die Gegenwart ist nichts als die aufblitzende Möglichkeit,

25 So ist letztlich auch der Kampf zu verstehen, den Lanzmann um jeden Film führen musste – ein Kampf gegen die Formate der Kulturindustrie, gegen die Vorgaben von Fernseh- und Filmproduktion, die entweder wie vor allem im Fernsehen Gegenwart suggeriert, wo keine sein kann, oder wie vornehmlich im Kinofilm die Vergangenheit wohldosiert der Einfühlung zuführt, um das Bewusstsein stillzulegen. Ob Lanzmanns Filme nun im Vergleich zu diesen Formaten besonders lang oder eher kurz konzipiert sind, wichtig ist allein, dass der Regisseur sich die Möglichkeit sichert, über die Zeitverhältnisse zu bestimmen, um alles Festgelegte aus dem Weg zu räumen, das sich nicht aus der Notwendigkeit seiner Fragen ergibt, aus der unmittelbaren Konfrontation mit ihnen. Eben deshalb, um die Komposition des Ganzen nicht zu gefährden, konnte Lanzmann die so bemerkenswerten Aufnahmen mit Karski in *Shoah* nicht verwenden und gestaltete damit einen eigenen Film.

etwas sich bewusst zu machen: die keineswegs rhetorische Frage, was es angesichts des Geschehenen noch heißen kann, seiner selbst mächtig zu bleiben.

Exkurs über Jean-Luc Godard

In seinem Film *DeutschlandNeu(n)Null* von 1990/91 zeigt Jean-Luc Godard am Ende ein Haus im Westen Berlins, das als Werbefläche für die Firma AGA dient, die augenscheinlich Propangasflaschen verkauft und mit dem Slogan: „Ideen & Gase" sowie „Zukunft aus der Luft" wirbt. Dazu ist aus dem Off die Stimme der Hauptfigur Lemmy Caution alias Eddie Constantin zu hören, die vom Angriff des Geldes auf den Geist spricht: „Es erfindet Auschwitz und Hiroshima"; es folgt ein Foto vom Kopf eines toten Häftlings aus einem Vernichtungslager, dazu der Kommentar: „Wie dieser schreckliche Dürer, Vorläufer und Vorreiter des Nazismus, der die Natur auf die Leinwand gebracht und getötet hat."[26]

Wenn das Geld Auschwitz erfindet, sind die Deutschen, die sich gerade wiedervereinigen, exkulpiert. Er habe sich mit der „Einsamkeit eines Volkes" befassen wollen, sagte Godard über die Motivation zu diesem Film[27]. In *Histoire(s) de Cinema* hieß es schon: „Die Zivilisation ist in den Völkern – die Barbarei ist in den Regierungen."[28] So ergibt sich eine apodiktische Gegenüberstellung: die Völker und die Bilder auf der einen Seite, das Geld beziehungsweise die Regierungen und die Wörter auf der anderen. Die Völker sind in den Bildern, das Geld steckt im Wort.

Es bedarf nur noch einer Personifikation des Geldes selber, dazu dient in jener Sequenz, einem gängigen Ressentiment entsprechend, die Kunst Dürers. Gängiger ist allerdings, auch bei Godard, dass diese Stelle Hollywood einnimmt, und komplementär dazu findet sich die Rolle konzipiert, die er für die Juden vorgesehen hat: Wenn das Geld das ist, was Natur oder Göttliches tötet, dann haben sie das Bilderverbot, um eben diese Tötung zu leugnen oder zu vertuschen. „Moses ist mein prinzipieller Feind. ... Als er die Gebote empfing, sah er Bilder und übersetzte sie. Dann brachte er die Texte, er zeigte nicht, was er gesehen hatte. Darum ist das jüdische Volk verflucht."[29] Die Juden sind demnach für den zentralen Defekt der Kultur verantwortlich, der Bevorzugung des Worts gegenüber dem Bild, für das anti-filmische Vorurteil – und sie waren es darum auch, die den Film in Hollywood zugrunde gerichtet haben, wie Godard anzudeu-

26 Vgl. die hymnische Darstellung bei Klaus Theweleit: Deutschlandfilme. Godard. Hitchcock. Pasolini. Filmdenken & Gewalt. Frankfurt am Main; Basel 2003, S. 30.

27 Der Tagesspiegel, 2. 12. 2010. Die Deutschen verstanden den Film: Es sei, so der *Stern*, „der schönste und tiefste Filmbeitrag zur deutschen Wiedervereinigung" (Stern, 3. 12. 2005).

28 Zit. n. Theweleit: Deutschlandfilme (wie Anm. 26), S. 33.

29 L'Invité du jeudi, 17. 9. 1981; zit. n. Richard Brody: Everything Is Cinema. The Working Life Of Jean-Luc Godard. New York 2008, S. 559.

30 Jean-Luc Godard; Youssef Ishaghpour: Archäologie des Kinos, Gedächtnis des Jahrhunderts. Tours 2000, S. 77.

ten nicht müde wird, auch wenn er die Erfindung des Drehbuchs konkret der Mafia zuschreibt.[30]

Es handelt sich um sekundären Antisemitismus, insofern Godard Auschwitz in den Mittelpunkt seiner Argumentation rückt. Lanzmann und Adorno figurieren als die zeitgemäßen Repräsentanten von Moses: „Da ist kein Grund, Verbote auszusprechen wie Lanzmann oder Adorno, die übertreiben, denn dann finden wir uns gefangen in endlose Diskussionen über Formulierungen wie: ‚Es ist nicht verfilmbar'– man darf die Leute nicht abhalten vom Filmen, man darf keine Bücher verbrennen, sonst kann sie niemand mehr kritisieren."[31] Die Gleichsetzung von Juden und Nazis kehrt auf verschiedenen Ebenen beständig wieder: „I don't like to choose between Cain and Abel, between the Nazis or the Jews – one too dreadfull torturers, the other too dreadfull martyrs."[32]

Die Kritik, die Godard ursprünglich an dem Film *Shoah* übte, lautete konsequenterweise, dass Lanzmann nicht zeige, eben in Bildern zeige, was geschehen war in den Vernichtungslagern. Diese Kritik übertrug er dann auf die Geschichte selbst, die Vergangenheit des Kinos und der Weltöffentlichkeit, indem er behauptete, dass die Filmindustrie für zwei verhängnisvolle Versäumnisse verantwortlich sei: sie habe keine Spielfilme über die Lager produziert, als sie existierten, und sie habe danach versäumt, das Fotomaterial zu finden, das über diese Lager vorhanden sein müsse. „Godard's thesis reflected his view of the power of the cinema and his assumption that the medium's popularity would have compelled a worldwide public outcry against the Holocaust, had it only been shown in movies."[33] Hätte man die Gewalt, die verübt wurde, nur dargestellt, dann wäre die Menschheit von der Shoah erlöst worden; dann wäre die Welt überhaupt erlöst worden, so wendet sich Godard gegen den kategorischen Imperativ nach Auschwitz mithilfe einer Verschwörungstheorie des Bilderverbots: „Die Lager wurden sicherlich von den Deutschen gefilmt in jeglicher Weise, also müssen die Archive auch irgendwo existieren. Sie wurden gefilmt von den Amerikanern, den Franzosen, aber das wurde nicht gezeigt, denn wenn es gezeigt worden wäre, würde sich etwas ändern. Und die Dinge dürfen sich nicht ändern. Die Leute sagen lieber: niemals wieder."[34]

Dabei hat Godard einmal anders begonnen: mit der Reflexion darauf, wie sich Gewalt überhaupt darstellen lässt. Manche Bemerkung berührte zudem genau die Fragen, vor die sich auch Améry und Lanzmann gestellt sahen: 1963 sagte er, ein wahrer Film über die Lager könnte nie gedreht werden, denn er würde sich dieselben Probleme

31 Les Inrockuptibles, 21. 10. 1998; zit. n. Brody: Everything (wie Anm. 29), S. 585. Zu diesen antisemitischen Projektionen auf Bilderverbot und Moses-Figur vgl. den Beitrag von Alex Gruber über „Jean-Luc Godards Engagement gegen die Filmindustrie" in diesem Heft.

32 Women's Wear Daily, 8. 10. 1980; zit. n. Brody: Everything (wie Anm. 29), S. 559.

33 Brody: Everything (wie Anm. 29), S. 512.

34 Jean-Luc Godard par Jean-Luc Godard. Hrsg. v. Alain Bergala. Bd. 2. 1984 – 1998. Paris 1998, S. 219 u. 280.

stellen müssen, die den Folterern gestellt waren.[35] Es scheint, dass der Regisseur damit Erfahrungen reflektiert, die er in seinem frühen Film *Le petit soldat* gemacht hat – dem ersten Spielfilm, der überhaupt zur politischen Situation des Algerien-Kriegs gedreht worden ist. Dessen Hauptfigur, der französische Deserteur Bruno, erklärt sich bereit, im Auftrag einer französischen Geheimorganisation, vermutlich der OAS, ein Attentat auf einen Mittelsmann der algerischen Organisation, vermutlich der FLN, zu machen. Die Araber entlarven ihn allerdings bald und entführen ihn in eine Wohnung, wo sie ihn im Badezimmer foltern. Diese Szene zeigt die Unmöglichkeit, Folter zu zeigen – man glaubt, Kinder zu sehen, die Foltern spielen, ohne dass dieses quasi Kindliche jedoch mit Bewusstheit als Irreales eingesetzt würde: es entspringt der puren Hilflosigkeit der Regie angesichts des Themas. Insofern klingt der Titel des Films wie ein Eingeständnis solcher Verharmlosung. Am Ende der Szene springt der kleine Soldat einfach aus dem Fenster, ohne dass die Leichtigkeit des Entrinnens als bloßer, Wunschtraum kenntlich wäre. Die Suggestion der Unverwundbarkeit manifestiert sich nicht als surreales Märchenmotiv, sondern darin, dass Bruno offenkundig unter keinerlei psychischen Folgewirkungen zu leiden hat – der *character indelebilis* der Tortur[36] ist außer Kraft gesetzt, oder: die Figur des kleinen Soldaten ist von Anfang an so konzipiert, dass er sich an ihr nicht zeigen kann.

Wenn Sartre behauptet hatte, dass auch die Folter uns nicht unsere Freiheit nimmt, dann geht Godard in diesem Film wie ein Existenzialist der frühesten Postmoderne zu Werke, Sartre so auslegend, dass Tortur ohnehin nur ein Kinderspiel sei. Die Erniedrigung wird bestritten, der sich der Tötbare ausgesetzt sieht. Sie zu evozieren, nützte freilich auch kein naturalistisches Nachspielen, wie es im Thriller-Genre der Kulturindustrie im großen Stil und mit allem Raffinement von hochspezialisierten Maskenbildnern praktiziert wird, ohne dadurch mehr Erschrecken als Godards *Kleiner Soldat* zu provozieren.[37] Das Unheil der Tortur bewusst zu machen, bleibt wohl nur die Form, die Améry in seinem Essay gefunden hat, Extrapolation des letzten Satzes von Kafkas *Prozeß*: „Es war, als sollte die Scham ihn überleben."

Das Wahrheitsmoment jener Szene des *Petit soldat*, das bei Godard nicht entfaltet wird, aber in dem späteren Film *Weekend* noch prägnanter hervortreten sollte, wäre darin zu erkennen, dass jeder Versuch, Gewalt unmittelbar ins Bild zu bannen, sie bereits verkleinern muss. Für die zunächst nur äußerst bizarr klingende Auffassung über die

35 Vgl. Brody: Everything (wie Anm. 29), S. 510.

36 Jean Améry: Jenseits von Schuld und Sühne. Werke. Bd. 2. Hrsg. v. Gerhard Scheit. Stuttgart 2002, S. 75.

37 Im Gegenteil: die Gewalt wird vielmehr konsumierbar, das heißt letztlich ein Objekt der Schadenfreude, ein Motiv, das die gesamte Kulturindustrie durchherrscht. Godards späterer Film *Weekend* ebenso wie die Filme Michael Hanekes aus den 1990er Jahren (*Bennys Video*, *Funny Games*) erscheinen demgegenüber wie Versuche, gerade mit den Mitteln der Gewaltdarstellung die Zuschauer darauf zu stoßen, dass sich eigentlich nicht konsumieren lässt, was sie als Schauobjekt so sehr in seinen Bann zieht. Der Unterschied ist nur, dass Godard in der Form satirischer vorgeht und inhaltlich auch die dahinter stehende Frage des Gewaltmonopols aufwirft – zuletzt aber bei Frantz Fanons Gewaltphantasien sein Heil sucht (vgl. hierzu den Beitrag von Alex Gruber in diesem Heft).

verschwundenen filmischen Aufnahmen der Vernichtungslager, die Godard mit merkwürdiger Hartnäckigkeit vertritt, legt das allerdings eine Motivierung nahe, die jene antisemitischen Impulse seines Schaffens wiederum bestätigt: Könnten wir diese Aufnahmen endlich ansehen, dann wäre alles, was geschah, auch nicht so schlimm gewesen.

Der kleine Soldat desertiert in diesem Sinn nicht nur aus seinem eigenen Leib, sondern auch aus der „Existenz", wie sie nach Sartre der „Essenz" vorausgehe. Denn Godard postuliert, dass die Existenz von der Essenz, die Freiheit vom Sein, immer schon vorherbestimmt sei, und weist damit den Weg von Sartre zu Heidegger zurück, oder besser gesagt: von Sartres früher Philosophie zu dessen Marxismus-Adaption und Fanon-Apologie: Dank des wahren Kinos könne sich nämlich zeigen, dass beide, der Heidegger von *Sein und Zeit* und der Sartre von *L'être et le néant*, gleichermaßen recht hätten, Existenz und Essenz, Wahl und Sein, ineinander aufgehen – „und das ist schön, dass es so ist".[38] Von diesem Begriff der Schönheit nicht zu trennen, ist Godards filmische Methodik der Gleichsetzung, wie er sie immer dann anwendet, wenn er eine Fotografie des nationalsozialistischen Massenmords zeigt: In *Histoire(s) du cinéma* sieht man den von den Deutschen Erhängten – Masha Brushkina, einen jungen Juden aus Minsk – neben einer berühmten Fotografie aus Hiroshima. Es gibt auch bei Adorno Textstellen, worin Auschwitz und Hiroshima in einem Atemzug genannt werden – aber wo sind Godards Ausführungen oder Filme über die Elemente des Antisemitismus? Erst auf solcher Grundlage könnten jene Bilder zueinander ins Verhältnis gesetzt werden. Godard aber geht es um die Auflösung der Wahl im Sein, anders gesagt: um die Entlastung der Täter. Der Szene aus einem pornographischen Film folgt das Bild eines Ermordeten der Lager. Diese Montage könnte auf den ersten Blick vielleicht noch im Sinne etwa jener Stellen der *Negativen Dialektik* gedeutet werden, worin „die Lager" als „ein erstes Probestück" dessen fungieren, was allen drohe, und der Einzelne „schon in seiner formalen Freiheit" so fungibel und ersetzbar gesehen wird „wie dann unter den Tritten der Liquidatoren".[39] Nur streicht Godard den kategorischen Imperativ, den Adorno im Folgenden als notwendigen Widerspruch festhält: den Imperativ, dennoch Denken und Handeln so einzurichten, dass sich gerade nicht wiederhole, was den Unterschied zwischen der formalen Freiheit und den Tritten der Liquidatoren ausmacht. Wie sollte Godard also verstehen, dass Adornos Diktum: „Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, sei barbarisch" wahr ist zugleich und unwahr. Zu verstehen wäre es einzig im Sinne von Lanzmann, der über seinen Film *Shoah* mit berechtigtem Stolz sagte: er beraube die Leute vieler Möglichkeiten und trage dazu bei, die Shoah als eine Erfahrung zu konstituieren.[40]

38 Combat, 11. 9. 1962; vgl. Brody: Everything (wie Anm. 29), S. 131.

39 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Gesammelte Werke. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 6. Frankfurt am Main 1997, S. 355.

40 Lanzmann: Ihr sollt nicht weinen (wie Anm. 7), S. 183.

Diese Antinomie wird jedoch meist auf die Frage der Darstellbarkeit des Holocaust, den abstrakten Gegensatz von Wort und Bild, reduziert. Die Argumentation von Georges Didi-Huberman ist dabei symptomatisch. Er möchte deutlich machen, dass die beiden Regisseure zwei Pole darstellen, die gleichsam beide, jeder auf seine Weise, mit ihren Filmen Recht hätten.[41] Dabei fällt sofort auf, dass die Israel-Filme Lanzmanns in bekannter Manier überhaupt nicht in Betracht gezogen werden; und der Film *Shoah* findet sich umso mehr gelobt, als es darum geht, den Regisseur als Kritiker Godards zu entwerten, das heißt: es wird der Künstler Lanzmann vor dem Doktrinär Lanzmann in Schutz genommen. In dem Streit, der in Frankreich seit den späten 1990er Jahren über und mit Godard und Lanzmann geführt wird, ist es aber gewiss kein Zufall, dass der Regisseur von *Shoah* und der Autor der *Negativen Dialektik* immer wieder zusammen genannt werden: Während Godard, der Adorno-Preisträger von 1995, Adorno und Lanzmann gleichermaßen als Zensoren verunglimpft, die der Kunst ein Bilderverbot oktroyieren wollten, entdeckt Gérard Wajcman in ihrer Kritik an der Kulturindustrie etwas Gemeinsames, vor dem sich wiederum Godards Ästhetik als „Kirche des heiligen Bildes" zu erkennen gibt, die im Grunde nur Hypostasierung der Kulturindustrie darstellt.[42]

Die Nähe zu Adorno ist allerdings aufschlussreicher als der Gegensatz zwischen Paulus und Moses, auf den Wajcman anspielt, um Godard und Lanzmann einander gegenüberzustellen: Wo es ums Ästhetische *stricto senso* geht und das heißt nicht zuletzt: um den Leib als Gegenstand der Kunst und das Leibhafte als das im kategorischen Imperativ nach Auschwitz Hinzutretende, führt eine Debatte nicht weiter, die das Bilderverbot, das Adorno und Lanzmann zugeschrieben wird, von der Religion unmittelbar herzuleiten sucht, wenn erst noch im Begriff des Bildes selbst die Konstellationen der Moderne zu erschließen wären. Die Kritik an Godard ist insofern anders zu formulieren: Statt das Leibhafte zu beschwören, im Wort, das die Gegenwart des Toten verweigert, präsentiert dieser Regisseur das Bild gerade als Befreiung vom Leib und schafft damit die Pathosformeln eines neuen Barock[43], der aus dem Grauen des Holocaust schöpft. Darum fungiert die Fotografie bei ihm – wie in den Doku-Soaps der Kulturindustrie – als Bejahung der Ohnmacht.[44]

41 Georges Didi-Huberman: Bilder trotz allem. Aus dem Französischen von Peter Geimer. München 2007, S. 180.
42 Gérard Wajcman: ‚Saint Paul' Godard contre ‚Moise' Lanzmann, le match. In: L'infini 65/1999, S. 122.
43 Über *Maria und Josef*, vielleicht der konsequenteste seiner Filme, sagte der Regisseur: „Beim guten Gott gibt es eben nur Bilder, es gibt den Astralleib, keine Materie, weder Sexualität noch Fortpflanzung, das ist erst die Wirkung des bösen Demiurgen" (Godard; Ishaghpour: Archäologie des Kinos, wie Anm. 30, S. 75.) Der Film transponiert die unbefleckte Empfängnis in die Gegenwart. Godards Antwort auf das gegenseitige Abschlachten in *Weekend* ist die Absage an den sexuellen Trieb. Josef fügt sich in seine Rolle des Triebverzichts und nimmt stattdessen die Fleischwerdung des Wortes hin, wie Maria, hier die Tochter eines Tankstellenbesitzers, sie (frei nach Antonin Artaud) predigt (siehe Alex Grubers Beitrag in diesem Heft). Josef legt ihr andächtig die Hand auf den Bauch und heiratet sie. Zur Stunde der Geburt sind auch Ochs und Esel zur Stelle.
44 Insofern hat Didi-Huberman durchaus Recht, wenn er die Dokumentarfilme, die so mit Fotos arbeiten, und die Hollywoodspielfilme gleichsetzt. Das Archivbild werde präsentiert als ein Beweis für etwas, das keines Beweises bedarf. Vgl. Didi-Hubermann: Bilder trotz allem (wie Anm. 41., S. 140–143.

Die Filme Claude Lanzmanns widersprechen dieser Bejahung: Für sie gilt, was Aby Warburg einmal über Rembrandts Bilder sagte: Statt leere Pathosformeln zu verwenden, wird die „eigentlich menschliche Situation der aufgeschobenen Handlung" dargestellt, also die Pause zwischen Handlung und Antrieb, der Moment innerer Spannung vor der Handlung und nicht die Handlung selbst, zwischen Reflexbewegung und reflexivem Verhalten. „Nicht sich unmittelbaren phobischen Reaktionen ausliefern, sondern die Zeitspanne der Reflexion ausdehnen: das ist das Ziel wahrer Kultur", schrieb Ernst Gombrich im Hinblick auf Warburgs Analysen.[45] Nur dass Lanzmann zugleich das Ende dieser Kultur zum Thema machen muss: die Möglichkeit, dass Ohnmacht jede Handlung sinnlos werden lässt.

45 Ernst H. Gombrich: Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie. Hamburg 2006, S. 322.

Alex Gruber

„Palästina strebt nach Unabhängigkeit wie das Kino …“

Jean-Luc Godards Engagement gegen die Filmindustrie[1]

„Auf das Kino hat sich [das Übermächtigwerden des Kreislaufs Fernsehen-Kommunikation] als Verlust der Aura ausgewirkt, genau wie im 19. Jahrhundert die Photographie gegenüber der Malerei oder die Massenpresse gegenüber der Literatur. Das setzt dem alten Kino ein Ende, und genau in diesem Moment treten Sie auf den Plan, Sie, die Nouvelle Vague, doch vor allem Sie, Jean-Luc Godard.“ So charakterisiert Youssef Ishaghpour in seinem in Buchform erschienenen Gespräch mit Jean-Luc Godard dessen Werk und preist Godard als denjenigen, dem es gelungen sei, dem Kino seine Aura wiederzugeben und es erneut als „heißes Medium“ gegen die Eiseskälte des „Tiefkühlkinos“ Fernsehen in sein Recht zu setzen.[2]

Anbefohlene Metaphysik

Walter Benjamin reflektiert in seinem vielzitierten Kunstwerkaufsatz, auf den Ishaghpour hier wohl anspielt, auf die Neuerungen, die durch die Photographie und vollends dann durch den Film in der Kunst Einzug gehalten haben: Diese neuen Formen lösten, so Benjamin, das Reproduzierte aus dem Bereich der Beziehung auf die Tradition und rückten es den Menschen nahe, indem sie es in seiner Unmittelbarkeit darstellten. „Was im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit des Kunstwerks verkümmert, das ist seine Aura.“[3] Während dies für Benjamin durchaus eine zu bejahende Entwicklung war und er geradezu die „Zertrümmerung der Aura“ forderte, weil dies die Möglichkeit biete, „des Gegenstands aus nächster Nähe im Bild, vielmehr im Abbild, in der Repro-

1 Dieser Beitrag ist die überarbeitete Version eines Vortrags, der am 02. 10. 2011 auf der Konferenz *Die Kunst der Freiheit - Autonomie und Engagement nach Sartre und Adorno* gehalten wurde.

2 Jean-Luc Godard; Youssef Ishagpour: Archäologie des Kinos. Gedächtnis des Jahrhunderts. Zürich; Berlin 2008, S. 51.

3 Walter Benjamin: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt am Main 1977, S. 13. Insofern ist es schon eine Verballhornung, wenn Ishagpour unter Bezug auf Benjamin den Film der Photographie entgegenstellt und als auratische Kunst bezeichnet, die durch das Fernsehen depraviert worden sei.

duktion habhaft zu werden“[4] – so wäre gegen die Benjaminsche Argumentation auf die Problematik zu reflektieren, die mit der Zerstörung der Aura mitgesetzt ist.

Wenn die Aura der „Schein einer durch den Zusammenhang verbürgten Transzendenz“[5] ist, dann ist dessen Auflösung widersprüchlich. Wenn in der Entwicklung der Kunst die überkommenen Konventionen an Integrationskraft verlieren, durch die das Werk mit dem überindividuellen Formenkanon vermittelt ist, dann bedeutet dies einen Zuwachs an Individualität und Rationalität. Zugleich bedeutet dieselbe Bewegung aber auch, dass durch die Zerstörung der Universalien die Spannung zwischen Allgemeinem und Besonderem verlorengeht, sodass das besondere Werk zum bloßen So-Sein wird, das auf nichts als sich selbst zu verweisen scheint und damit tautologisch zu werden droht: sich selbst genügende Identität, die ist, was sie ist. So droht Kunst zu „buchstäblicher Faktizität“ zu werden, die „mit Kunst unversöhnbar“ ist.[6] Die Auflösung des vorgegebenen Sinns wirft zugleich das Problem des Sinns überhaupt auf, als dieser sich im Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen bestimmt. „Insofern wiederholt sich in jedem einzelnen Werk die Antinomie des bürgerlichen Individuums“[7]: die rationale Auflösung der heterogenen Ordnung führt zur Atomisierung, zur Individualität, die sich in sich selbst zu erschöpfen scheint und die daher eine vom vereinzelten Einzelnen ausgehende Formkonstruktion erfordert. Doch nichts garantiert vorweg, dass die Einheit der Form, die das Kunstwerk doch erstrebt, auch gefunden werden kann, wenn alles Übergreifende durch die Aufklärung abgetragen und in das Reich des Mythos verbannt worden ist. Die Geschichte der bürgerlichen Kunst ist gekennzeichnet durch die „Anstrengung, die Antinomie des Nominalismus wenn nicht aufzulösen, so ihrerseits zu gestalten, Form aus deren Negation zu gewinnen. Darin ist die Geschichte der neueren Kunst zur philosophischen nicht in bloßer Analogie, sondern dasselbe.“[8]

Dass das „Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, die Bedingung aller Wahrheit“[9] ist, gilt auch für die Wahrheit der Kunstwerke: Kunst, die Anspruch auf Gelingen zu stellen vermag, kann demnach nur solche sein, die dem Leid zum Ausdruck verhilft. Das kann sie jedoch nicht unmittelbar, denn dann wäre sie nichts als Verdopplung eines subjektiv Gefühlten und Vermeinten. Nur wenn der reale Schein der Vereinzelung reflektiert zu werden vermag, steht das idiosynkratische Moment, dem die Kunst sich verdankt, nicht in Gefahr, zur Regression zu treiben: Nur als Objektiviertes, als „Geformtes vermag es in bestimmten Gegensatz zur Empirie zu treten.“[10] Da die herrschaftlich

4 Ebd. S. 15.

5 Theodor W. Adorno: Die Kunst und die Künste. In: Kulturkritik und Gesellschaft I. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 10.1. Frankfurt am Main 1997, S. 451.

6 Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 12. Frankfurt am Main 1997, S. 327.

7 Hartmut Scheible: Die Kunst im Garten Gethsemane. Ästhetik zwischen Konstruktion und Theologie. In: Burkhard Lindner; W. Martin Lüdke (Hg.): Materialien zur ästhetischen Theorie. Th. W. Adornos Konstruktion der Moderne. Frankfurt am Main 1980, S. 349.

8 Adorno: Ästhetische Theorie (wie Anm. 6), S. 330.

9 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 6. Frankfurt am Main 1997, S. 29. „Der philosophische Begriff lässt nicht ab von der Sehnsucht, welche die Kunst als begriffslose beseelt und deren Erfüllung ihrer Unmittelbarkeit als einem Schein entflieht.“ (Ebd. S. 27.)

zerfallene Gesellschaft die vereinzelten Einzelnen aus sich hervorbringt, wie sie sie zu ihrer Reproduktion benötigt, ist auch das Leiden, das jene Gesellschaft zeitigt, allein individuell erfahrbar: die Atomisierten sind der einzige Ort von Erfahrung, der denkbar ist. Solcherart setzt die „Konstitution authentischer Kunstwerke … die subjektive Regung voraus, und insofern ist das Kunstwerk subjektiv."[11] Sosehr das Kunstwerk aber dieser subjektiven Vermittlung bedarf, die die Momente in jener Konstellation zusammentreten lässt, die die Form ergibt, so wenig geht es in ihr auf: Der Einzelne ist vielmehr genötigt, seine Erfahrungen und Regungen zu vergegenständlichen und in diesem Prozess treten ihm die Forderungen des Materials entgegen, an dem er die ästhetische Objektivation nur bewerkstelligen kann. Die Konstruktion, so sie gelingt, ist also keineswegs Ausfluss bloßer Subjektivität, gar subjektiver Willkür; vielmehr bemisst sich ihr Gelingen daran, wie sehr durch sie die unmittelbare Erfahrung transzendiert wird durch kritische Reflexion, durchs Überlassen an das Material: so macht sich der Vorrang des Objekts in der Kunst geltend. Das Material ist das, was den Künstlern gegenübertritt: Neben den Materialien im engeren Sinne, etwa Farben oder Klänge, sind dies auch die vorgefundenen Verfahrungsweisen, die historisch entstandenen ästhetischen Formen. Das Material selbst ist also geschichtlich vermittelt, in ihm schlägt sich gesellschaftliche Entwicklung nieder: so wie es in seiner Genesis nicht aufgeht, so ist es doch nicht von ihr zu trennen. „Die Forderungen, die vom Material ans Subjekt ergehen, rühren vielmehr davon her, daß das ‚Material' selber sedimentierter Geist, ein gesellschaftlich, durchs Bewußtsein von Menschen hindurch Präformiertes ist. … In immanenter Wechselwirkung konstituieren sich die Anweisungen, die das Material an den Komponisten ergehen läßt, und die dieser verändert, indem er sie befolgt."[12]

Die Form ist nicht länger, wie noch in der traditionellen Kunst, den Werken vorgeordnet, gleichzeitig kann sie aber auch nicht unmittelbar aus dem Material erwachsen: vielmehr ist sie nur noch negativ zu denken, als vernünftige Reflexion auf das Überkommene, das seinem eigenen Anspruch nicht gerecht wird und solcherart vor der Vernunft nicht standhaltend als Heteronomes sich erweist. Das Zentrum der Kunst ist damit Rettung, die jedoch nur in der Entfaltung eines Widerspruches denkbar ist: Form als positive ist nicht möglich, weil kein vernünftiges Allgemeines existiert, in dem das Besondere gewaltfrei aufginge, womit Kunst, die sich vermisst, ein solch harmonisches Allgemeines darzustellen zur Ideologie und Lüge wird. Gleichwohl kann Kunst auf ihren Anspruch nicht verzichten, Form zu erlangen, sich zu objektivieren: damit Kunst sei, muss auch Form sein. Dies ist die aporetische Situation, in der die Kunst sich heute

10 Scheible: Die Kunst (wie Anm. 7), S. 361.

11 Mying-Woo Nho: Die Schönberg-Deutung Adornos und die Dialektik der Aufklärung. Musik in und jenseits der Dialektik der Aufklärung. Marburg 2001, S. 123. „Was er" – der Komponist im Besonderen und der Künstler im Allgemeinen – „tut, liegt im unendlich Kleinen. Es erfüllt sich in der Vollstreckung dessen, was seine Musik objektiv von ihm verlangt. Aber zu solchem Gehorsam bedarf der Komponist allen Ungehorsams, aller Selbständigkeit und Spontaneität. So dialektisch ist die Bewegung des musikalischen Materials." (Theodor W. Adorno: Philosophie der neuen Musik. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 12. Frankfurt am Main 1997, S. 42.)

12 Ebd. S. 39 f.

befindet und von der aus die Rettung gedacht werden muss: Rettung des Scheins, der verloren geht, weil er vor der Rationalisierung keinen Bestand hat.

Das gelungene Kunstwerk ist ein Ding, das in seiner Dinghaftigkeit nicht aufgeht, sondern zugleich über sich hinausweist und in seinem Dasein mehr ist, als es ist: „empirisch Erscheinendes, befreit von der Last der Empirie."[13] Diese Transzendenz muss sich jedoch aus dem Gefüge des Werks selbst ergeben, aus der Konstellation seiner Momente und nicht aus der Intention des Künstlers, der glaubt, sie unmittelbar ins Werk hineinlegen zu können: Anbefohlene Transzendenz ist keine, da sie als bloße Verdopplung subjektiver Absichten dem instrumentellen Wirkungszusammenhang der Gesellschaft nicht enthoben wäre: Die Existenz des Kunstwerks und der Gehalt, den es zur Erscheinung bringt, sollen unmittelbar zusammenfallen – womit das Kunstwerk in die Empirie, ins unmittelbare Dasein zurückgenommen wird.

Genau dies versucht Godard, wenn er dem Film jene Aura zurückerstatten möchte, die der Film doch selbst zerstört hat. Im Anschluss an Benjamin konstatiert Adorno die Tendenz des Films, das Attribut der Aura zu zerrütten: In seinem (Abbild-) Realismus komme der Film sich dort am nächsten, wo er jede Scheinhaftigkeit und damit jede Transzendenz aus sich ausscheide, und dies in einem Maße, wie es die realistische Malerei und Literatur, ja selbst die Photographie nicht ahnten.[14] Dementsprechend sei es gerade das Filmwidrige, der Widerspruch gegen die Reproduktionsmittel des Mediums, so Adorno an anderer Stelle, das dem Film die Kraft verleihe: „Die Ästhetik des Films wird eher auf eine subjektive Erfahrungsform rekurrieren müssen, der er, gleichgültig gegen seine technologische Entstehung, ähnelt und die das Kunsthafte an ihm ausmacht."[15] Der Abbildrealismus, der der filmischen Technik so sehr entspricht, hat in seiner Zerstörung der Aura ein zutiefst beharrendes Moment: die affirmative Bekräftigung der Oberfläche, die abgebildet wird, wie sie erscheint und die zu durchdringen der Realismus als romantisch abwehrt.[16]

Insofern manifestiert sich in Jean-Luc Godards Kritik am dokumentarischen Prinzip des *Cinéma vérité* ein Wahrheitsmoment: die gegen dessen Realismus aber auch gegen das Produzentenkino gerichtete Berufung aufs Stilisationsprinzip. Die *Politique des auteurs* der *Nouvelle Vague*, der der frühe Godard sich zurechnete, bevor er sich in den 1960ern von ihr abwandte, zielte auf die Schaffung einer neuen Filmsprache, einer filmischen Form, in der der Regisseur als eigenständiger Autor im Vordergrund steht. Doch geht es Godard nicht darum, die Bildlichkeit zu reflektieren, weil sie eine Unmittelbarkeit suggeriert, die ideologisch ist: vielmehr geht es ihm darum, die Bildlichkeit zu retten, welche von den, von ihm als solche verstandenen Fehlentwicklungen des Kinos sabotiert worden sei. Bereits im Dezember 1956 veröffentlichte Godard in *Cahiers de cinéma*

13 Adorno: Ästhetische Theorie (wie Anm. 6), S. 125.
14 Adorno: Die Kunst und die Künste (wie Anm. 5), S. 451.
15 Theodor W. Adorno: Filmtransparente. In: Kulturkritik und Gesellschaft I. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 10.1. Frankfurt am Main 1997, S. 355.
16 Ebd. S. 357.

den Artikel *Montage, mon beau souci*, in dem er den nach der eigentlichen Regiearbeit einsetzenden Schnitt als jene Technik pries, die den Film zu einer kunstlosen Kunst mache in dem Sinne, dass solcherart zur subjektiven Essenz der Realität durchgedrungen werden könne. Ein gut geschnittener und montierter Film stelle die kunstlose Kunst schlechthin dar, insofern er keine Repräsentation der Wirklichkeit, sondern das unmittelbare Erleben der Realität selbst liefere. Das Kino seiner Zeit, gegen das es aufzubegehren gelte, so legt Godard nahe, trenne das Kino von der Realität und beraube es so seiner Möglichkeiten und Potenzen.[17]

Die Avantgarde positionierte sich gegen Abbildlichkeit und Realismus, um gegen den schal gewordenen Begriff des Sinns zu rebellieren und gegen die als Lüge offenbar gewordene Behauptung, dass das Dasein sinnvoll sei. „Soweit Kunst irgend auch Abbild war, hat ihr Zusammenhang durch den Schein seiner Notwendigkeit das Abzubildende als Sinnvolles bestätigt, wie immer auch tragisch es ihm ergehen, wie sehr es als häßlich denunziert werden mochte."[18] Doch Godard geht es nachgerade ums Gegenteil: sosehr er an dem leidet, was er als Sinnlosigkeit verspürt, sosehr möchte er dagegen die Realität unmittelbar mit Sinn belegen, möchte er ihr Sinn introjizieren. Anstatt den Zerfall des Sinns zu reflektieren und zu einem Moment der ästhetischen Produktion zu machen, schreibt er dessen Verfall dem zeitgenössischen Kino zu, dem der Film zu entringen sei, um so zum Sinn zurückzukommen: Sein Filmemachen versteht sich als „visuelles Streben, als Anstrengung gegen die Konventionen des Naturalismus, um so ein metaphysisches Kino zu verwirklichen."[19] Während die Avantgarde in ihren avanciertesten Formen der „Unmöglichkeit ... von sakraler Kunst heute"[20] gewahr wurde, versucht Godard mit aller Gewalt, aus der ästhetischen Konstruktion, der Stilisation, unmittelbar ins Absolute zu springen, und alles Scheitern bringt ihn nicht zur Reflexion, sondern steigert sich zum umso verbisseneren Versuch. Zugleich spaltet er die Unmöglichkeit seines Unterfangens von sich ab und projiziert sie als Aggression in die Außenwelt – als konzertierten Angriff auf das Bild.

17 Cahiers du cinéma, Dezember 1956. Zit. n. Richard Brody: Everything is Cinema. The Working Life of Jean-Luc Godard. New York 2009, S. 38 f.

18 Adorno: Die Kunst und die Künste (wie Anm. 5), S. 450.

19 Brody: Everything is Cinema, (wie Anm. 17), S. 554

20 Theodor W. Adorno: Sakrales Fragment. Über Schönbergs Moses und Aron. Musikalische Schriften I – III. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 16. Frankfurt am Main 1997, S. 455. Das Problem, vor das Schönberg gestellt ist, ist die Zerrissenheit von transzendental Verbindlichem, dem Absoluten, nach dem er auf der Suche ist, und ästhetischer Konstruktion, der freien Setzung. Schönberg jedoch trägt den Konflikt aus und schlichtet ihn nicht gewaltsam: es ist seine unbeirrte Versenkung in die Materie, die jede Notlösung verbietet, und die es ihm schließlich verunmöglicht, die Oper abzuschließen: Sie bleibt Fragment und „tut so dem Absoluten die Ehre an, es nicht als Vorhandenes, unverlierbar Überliefertes zu fingieren, auch wenn es dadurch negiert wird."

Fetischisierte Unmittelbarkeit des Bildes

Godards filmisches Schaffen ist gekennzeichnet durch eine gleichermaßen bizarre wie charakteristische Verschlingung von konstruktivem Verfahren und absolutem Bildfetisch. Das Bild als subjektiv Produziertes, durch Kamera wie Montage Hervorgebrachtes erscheint ihm als das Absolute: ein Gewordenes, das von Godard gegen jeden Naturalismus ausdrücklich in seiner Produziert- und Gespieltheit hervorgehoben wird, und dennoch als Natürliches, in dem die Spur seiner Genese verschwindet. „Im Bild ist alles gleichzeitig. Seine Synthesis besteht darin, daß es das im Raum nebeneinander seiende zusammenbringt, das formale Prinzip der Gleichzeitigkeit in die Struktur der bestimmten Einheit der Bildmomente umsetzt."[21] Dieser Prozess aber ist einer der Synthesis von Getrenntem, von in Spannung sich Befindlichem, sodass die einheitlich erscheinende Form des Werks zugleich auch Schein ist: „Objektivation und Ausgleich der Spannung im Bild"[22], das ohne diese Spannung keine ästhetische Synthesis wäre, sondern differenzloses Zusammen. Die im Bild sedimentierte Spannung zwischen der Zeitlichkeit der Momente und ihrer Stillstellung in der Form wird von Godard nicht ausgetragen, sondern einseitig aufgelöst: Statt Material und Konstruktion sich aneinander abarbeiten zu lassen, hypostasiert er die Gleichzeitigkeit, unter die das Verschiedene im Produktionsprozess des Bildes gesetzt wird. Damit ist das Bild nicht mehr bestimmte Einheit seiner Momente, sondern Verlängerung eines formalen Prinzips, das sich zum Absoluten aufschwingt, indem es seine Momente unter sich subsumiert und sie als seine bloßen Epiphänomene erscheinen lässt.

Es ist die solcherart konstituierte Illusion absoluter Gleichzeitigkeit, die Godard das Bild zum Absoluten werden lässt. Das formale Prinzip der Naturbeherrschung, die subjektive Verfügung über das Material setzt sich als Objektives, als absolut Zeitloses, das keine Differenzen kennt. Er lässt die Materialen, das dem Subjekt Heterogene in der Form verschwinden, die so gleichermaßen zur totalen wird, wie sie sich auflöst, als sie nur Form sein kann in ihrem widerspruchsvollen Bezug auf Anderes: „Kunst bedarf eines ihr Heterogenen, um es zu werden. Sonst hätte der Prozeß, der dem Gehalt nach jedes Kunstwerk in sich selbst ist, keinen Angriffspunkt, liefe in sich leer." Das Kunstwerk wird authentisch „allein dort, wo es diesen Gegensatz immanent austrägt, sich objektiviert an dem, was es in sich verzehrt".[23]

Doch von dieser Widersprüchlichkeit will Godard nichts wissen: Distanz und Vermittlung sind ihm ein Gräuel, er will das Heterogene aus der Kunst verbannen. Das Verhältnis von Geist und Stoff soll eines des unmittelbaren Ineinanderaufgehens sein

21 Theodor W. Adorno: Über einige Relationen zwischen Musik und Malerei. In: Musikalische Schriften I – III. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 16. Frankfurt am Main 1997, S. 629.

22 Ebd. S. 632.

23 Adorno: Die Kunst und die Künste (wie Anm. 5), S. 439 f.

dadurch, dass die Konstruktion sich des Materials bemächtigt und sich dieses unterwirft. Sie setzt sich dem Stofflichen abstrakt gegenüber und präformiert es gemäß ihrer stets schon feststehenden Intentionen: so unterdrückt sie jede Möglichkeit von Reflexion auf dessen Nichtidentität und damit auf den widersprüchlichen Gesamtzusammenhang: „Der Primat des Zusammenhangs, den das Konstruktionsprinzip im Material bewerkstelligt, schlägt mit dessen Beherrschung durch den Geist in den Verlust von Geist um, den des immanenten Sinns."[24] Das Material wird gänzlich äußerlich bewegt, indem nichts als subjektiver Sinn in es projiziert und dieser ihm so oktroyiert wird: Als bloße Verdopplung des Subjekts erhält das Werk den Anschein eines mit ihm in unmittelbarer Beziehung Befindlichen.

Godards Unmittelbarkeitsfetisch des Bildes resultiert also aus der Auflösung der Form in subjektive Verfügungsgewalt, die selbstherrlich über das Material herrscht. Seine absolute Objektivität ist Hypostasierung von in nichts als sich selbst kreisender Subjektivität, die sich zur Unmittelbarkeit und Gleichzeitigkeit schlechthin aufspreizt – wofür der Film mit seinem Abbildcharakter die idealtypischen Voraussetzungen bereit zu stellen scheint. „Auch wo der Roman des Dialogs sich bedient, ist das gesprochene Wort nicht unmittelbar gesprochen, sondern wird, durch den Gestus des Erzählens, vielleicht bereits durch die Typographie, distanziert, der Leibhaftigkeit lebendiger Personen entrückt. So gleichen Romanfiguren selber, wären sie noch so minutiös beschrieben, niemals den empirischen, sondern entfernen sich womöglich durch die Genauigkeit der Darstellung nur desto weiter von der Empirie, werden ästhetisch autonom. Jene Distanz ist im Film eingezogen: der Schein von Unmittelbarkeit ist ihm, soweit er realistisch sich verhält, unabdingbar"[25] – und hier verhält Godard sich realistischer als der von ihm vielgescholtene realistische Film, das klassische Erzählkino.

Dementsprechend betrachtet Godard genau jene Distanz des Romans als dessen Schwäche, als dessen mangelnde Verwobenheit in die Realität.[26] Auf die Frage, ob er denn versucht habe, zu schreiben, bevor er anfing Filme zu machen, antwortete Godard in einem Interview für *L'Express* im Jahr 1959: „Ja, natürlich. Aber ich schrieb ‚Das Wetter ist schön. Der Zug fährt in den Bahnhof ein', und dann saß ich stundenlang und grübelte, warum ich nicht genauso gut das Gegenteil hätte schreiben können: ‚Der Zug fährt in den Bahnhof ein. Das Wetter ist schön' ... Im Kino ist es einfacher. Zur gleichen Zeit ist das Wetter schön und der Zug fährt in den Bahnhof ein. Dies ist etwas Unerbittliches. Man wird von ihm mitgerissen."[27] In seiner Simultanität und Unmittelbarkeit habe das Bild also etwas, so Godard, dass Literatur nicht leisten könne: es sei direkt im Geschehen verankert, während das geschriebene Wort immer zu spät komme – und dies nicht

24 Ebd. S. 437.
25 Adorno: Filmtransparente (wie Anm. 15), S. 354.
26 Godard; Ishagpour: Archäologie des Kinos (wie Anm. 2), S. 63.
27 Zit. n. Brody: Everything is Cinema (wie Anm. 17), S. 67 f.

nur in der Kunst, sondern ganz allgemein: „Genau an dieser Stelle läuft, glaube ich, etwas schief in der Wissenschaft. Und zwar deshalb, weil sich die Leute erst die Dinge ansehen und miteinander forschen und anschließend miteinander reden, um dann alles in einer literarischen Form auszudrücken. Aber mit dem Vorsprung, den sie haben, oder der Realität, die sie mit eigenen Augen gesehen haben, passiert etwas, wenn sie es im Nachhinein beschreiben, und alles hat sich völlig verändert."[28] Die Geschichte des Kinos sei die große Geschichte, „weil sie projiziert ist, während sie in einem Buch reduziert ist", so Godard in *Histoire(s) du cinéma*.[29]

Dass solch naive Vorstellung von Unmittelbarkeit im Akt des Sehens selbst für die Naturwissenschaften und ihren Positivismus eine unhaltbare Vorstellung ist, dürfte sich nicht zuletzt daran zeigen, dass das *Centre National Recherche Scientifique* auf Godards brieflichen Vorschlag, ein Filmprojekt über den Krebs zu machen, um diesen auf dem Weg des Sehens zu analysieren und so die Krebsforschung weiterzubringen, ja das Problem Krebs endgültig zu lösen, noch nicht einmal geantwortet hat.[30] Für Godard jedoch ist sie das allumfassende Ideal, mittels dessen er die Schranken zwischen Realität und Kunst, die die Kunst depraviert hätten, einreißen möchte: Die Unmittelbarkeit ist gleichsam sein Ausgangspunkt wie seine Utopie – und zugleich auch das, durch Schnitt und Montage, herzustellende Mittel, mit dem er diese Utopie zu erreichen trachtet. „Es gäbe allerhand, woran man verzweifeln könnte, aber die *Existenz selbst* kann nicht verzweifeln."[31] Sie ist gefasst als ein je schon Daseiendes, das im Stand der Uneigentlichkeit des Bildes nur verstellt sei. Indem Godard solcherart eine allumfassende Totalität konstruiert, mittels derer er gegen die Vermittlung anzugehen trachtet, um zum eigentlichen Sehen und damit zur Wahrheit (zurück) kommen zu können, erweist er sich als Nachfahre Heideggers wie als Wegbegleiter der Postmoderne gleichermaßen; speziell jener zeitgenössischen Ausprägungen, die über den Begriff des Politischen den „postmodernen Sophismus" (Badiou) überwinden wollen und zum Aktivismus drängen. Godard selbst hat die Konsequenz aus dieser Konstellation gezogen, als er in seinem letzten Werk *Film Socialisme* den postmodernen Kämpfer für das „Sein des Seins" Alain Badiou als „großen französischen Philosophen" auftreten ließ.[32]

In ihrer Affirmation von Herrschaft und Naturbeherrschung bedeutet die von Godard angestrebte Unmittelbarkeit zugleich den Angriff auf Ästhetik: ist Kunst doch gerade durch ihre Distanz bestimmt, durch ihren darüber vermittelten reflexiven Charakter, auch wenn diese Vermitteltheit selbst wieder als unmittelbar Seiendes erscheint. Dies macht den Rätselcharakter der Kunst aus, den Godard liquidieren möchte, um Realität und Bild kurzzuschließen, wenn nicht identisch zu machen. Gerade indem Kunstwer-

28 Jean-Luc Godard: Liebe Arbeit Kino. Rette sich wer kann (Das Leben). Berlin 1981, S. 44.
29 Zit. n. Brody: Everything is Cinema (wie Anm. 17), S. 561.
30 Godard: Liebe Arbeit Kino (wie Anm. 28), S. 53 f.
31 Godard; Ishagpour: Archäologie des Kinos (wie Anm. 2), S. 82; (Hervorhebung nicht im Original).
32 Alex Gruber: Mit Paulus gegen Griechen und Juden. Alain Badious postmoderner Platonismus als Verewigung von Herrschaft. In: sans phrase 1/2012.

ke sich durch die Tätigkeit des Künstlers hindurch vergegenständlichen, gehen sie in ihrer Dinghaftigkeit, in dieser erscheinenden Unmittelbarkeit nicht auf: „Der Doppelcharakter der Kunst als eines von der empirischen Realität und damit dem gesellschaftlichen Wirkungszusammenhang sich Absondernden, das doch zugleich in die empirische Realität und die gesellschaftlichen Wirkungszusammenhänge hineinfällt, kommt unmittelbar an den ästhetischen Gebilden zutage. Diese sind beides, ästhetisch und faits sociaux."[33] Kunstwerke, die etwas bedeuten, sind dadurch charakterisiert, dass sie autonom sind in dem Sinne, dass sie nicht bruchlos in der Realität aufgehen,[34] sondern einen Scheincharakter besitzen, der sie dem Gegebenen enthebt. Dabei wird das Gegebene, dem authentische Kunst sich entwindet, keineswegs bloß abgebildet oder rein dinglich festgehalten: vielmehr ist sie in einem der Ausdruck des So-Seienden, wie sie es zugleich transzendiert und über es hinausweist. „Der Doppelcharakter der Kunst: der von Autonomie und fait social äußert stets wieder sich in handfesten Abhängigkeiten und Konflikten beider Sphären."[35]

Diese Widersprüchlichkeit zu reflektieren und auszutragen ist Godard weder willens noch in der Lage: vielmehr strebt er danach, sie einzuebnen, um so Eindeutigkeit zu schaffen. Es ist die Autonomie des Kunstwerkes, gegen die er auftritt, wenn er ausführt, dass er in seinen Filmen danach trachtet, „herauszukriegen, welcher Rhythmus den Film dazu bringt, das Leben zu repräsentieren". Seine Intention ist es, aufzubegehren gegen die künstlich-kommerziellen und tödlichen Rhythmen, die den Film zu einer eigenständigen Institution machen und ihn so dem Dasein entfremden und die es verunmöglichen, sich den „Welten ohne großes Sujet richtig zu nähern".[36] In *Pierrot le fou (Elf Uhr nachts)* wird schließlich deutlich, welch gegen das Besondere gerichtete und zugleich aufs stets schon Seiende bezogene Wendung solch eine Konzentration auf die dürre Abstraktion der Existenz beinhalten muss. In einer Szene lässt Godard die männliche Hauptrolle Ferdinand das von ihm angestrebte Ziel der Kunst proklamieren: „Nicht mehr das Leben der Leute beschreiben, nur noch das Leben, das Leben selbst; das was zwischen den Menschen ist, den Raum, den Ton und die Farben. Dahin möchte ich kommen." Godard hypostasiert hier ein Abgezogenes und Vermitteltes als Erstes: das „Leben selbst" ist es, das er radikal losgelöst von den empirischen Einzelnen als Absolutes fassen möchte und das er in dieser von allem besonderen Inhalt abstrahierten Form nur als leeres und qualitätsloses Prinzip an die Hand bekommen kann – mag er es in der Beschreibung noch so sehr mit Farben und Tönen ausstaffieren.

Mit innerer Konsequenz muss Godard Ferdinand denn auch scheitern lassen. Doch nicht, weil im Zuge des Films die Unmöglichkeit des Unterfangens reflektiert und zum

33 Adorno: Ästhetische Theorie (wie Anm. 6), S. 374 f.
34 Darin korrespondiert Kunst mit dem Denken, wenngleich in ihrer eigenen Sprache, die keine begriffliche ist und der Enträtselung bedarf. „Deshalb bedarf Kunst der Philosophie, die sie interpretiert, um zu sagen, was sie nicht sagen kann, während es doch nur von Kunst gesagt werden kann, indem sie es nicht sagt." (Ebd. S. 113.)
35 Ebd. S 340.
36 Godard: Liebe Arbeit Kino (wie Anm. 28), S. 48 f.

thematischen Moment gemacht würde: vielmehr inszeniert Godard das Scheitern Ferdinands über dessen Versuch, die Darstellung des Absoluten mittels des Romans zu erreichen, mittels einer Gattung also, die der narrativen Form und ihrer Distanz verhaftet ist – ein Verhaftetsein, das Godard zusehends als Unvermögen, nicht zuletzt als das eigene, empfindet. Anstatt den Widerspruch zu entfalten, der dem Begriff der Wahrheit inhärent ist: dass er ein Gewordenes und damit Bedingtes ist, das ein Absolutes erscheinen lässt, auf welches es verweist, hält Godard unbeirrt an der Idee fest, Wahrheit positiv an die Hand bekommen zu können. Nicht Möglichkeit oder Antizipation des Absoluten soll Kunst sein, sondern dessen unmittelbare Evokation, wenn es ihr nur gelinge, ihren Vermittlungscharakter loszuwerden. Dies treibt ihn dazu, die Erzählstruktur seiner Filme immer weiter aufzulösen. Allein das Bild in seiner Unmittelbarkeit und Simultanität sei es, das zum „Leben selbst" einen besonderen Zugang habe, vor allen anderen Medien. Deswegen sei es auch das Bild, das dieses Leben offenbaren könne, um so aus der Trennung von Visuellem und Narrativem, von Gefühl und Verstand, von Natur und Geist herauszukommen, die von der weiblichen Hauptrolle Marianne beklagt wird, wenn sie Ferdinand mit der Unmöglichkeit von Liebe konfrontiert: „Du hast nur Worte für mich, aber ich sehe dich mit Empfindungen an."

Doch Marianne selbst ist es, die nicht lieben kann, weil sie den materiellen Dingen verfallen ist und kein Verständnis aufbringt für Ferdinands Versuch, die Darstellung des „Lebens selbst" zuwege zu bringen, um so die Versöhnung des Auseinandergebrochenen zu ermöglichen. Am Ende von *Pierrot le fou* gesteht Ferdinand sein Scheitern ein, wenn er erst Marianne umbringt und dann sich selbst tötet, indem er sich mit zwei um seinen Kopf gewickelten Dynamitstangen in die Luft sprengt. In der nun folgenden Schlussszene schwenkt die Kamera auf das Meer, das ununterscheidbar mit dem Blau des Himmels und dem Sonnenlicht verschmilzt; dazu lässt Godard abwechselnd die Stimmen seiner beiden toten Hauptfiguren aus einem Gedicht von Arthur Rimbaud zitieren: „Sie ist wieder gefunden. – Was? – Die Ewigkeit. – Es ist das Meer, verbunden – mit der Sonne in eins."[37] Die Selbstauslöschung der Charaktere, die, wenn man so will, gewaltsame Abstraktion von ihrem empirischen Leben, führt jene differenzlose und amorphe Einheit herbei, die Ferdinand in seinen schriftlichen Versuchen gleicherma-

37 Es ist Godards Eklektizismus, die willkürliche Zitation von Kunstwerken zum Zwecke der Bebilderung von subjektiven Befindlichkeiten und unbekümmert um ihren spezifischen Gehalt, der seinen Fans, die die unzähligen Anspielungen erkennen, zu einem Distinktionsgewinn verhilft, die herangezogenen Werke aber so zu bloßen Demonstrationsobjekten degradiert. Bereits Adorno kritisierte diese Attitüde Godards in einem Brief an den in *Le Mépris (Die Verachtung)* auftretenden Fritz Lang: „Der Film selbst schien mir arg verstümmelt, weniger mit Rücksicht auf die Perspektiven der entzückenden Bardot, wie darauf, dass man die auf die Odyssee bezogenen Szenen so zusammengestrichen hatte, dass die Beziehung, die doch offenbar das Zentrum der Konzeption sein soll, überhaupt nicht mehr deutlich wurde." (Zit. n. Wolfram Schütte (Hg.): Adorno in Frankfurt. Ein Kaleidoskop mit Texten und Bildern. Frankfurt am Main 2003, S. 288.) In der Tat sind es Godards Ranküne gegen das amerikanische Kino sowie seine Misogynie im Allgemeinen und die Beziehungsprobleme mit Anna Karina im Besonderen, die er in *Le Mépris* unter äußerlicher Bezugnahme auf die *Odyssee* aufs Material projiziert (siehe dazu Brody: Everything is Cinema (wie Anm. 17), S. 157 – 173).

ßen verzweifelt wie vergeblich herbeizwingen möchte: Godards Versöhnungsbegriff erweist sich hier als Flucht in den Mythos – in das „Grauen des Diffusen".[38]

Godards Ontologie des Kinos

Laut Godard hat das Kino eine privilegierte Beziehung zur Realität, und aus dieser über die Darstellungsform beziehungsweise Bildlichkeit vermittelten Beziehung erwachse die Möglichkeit, dass das Kino in seiner Imaginarität eine unmittelbare Entsprechung mit der Realität erreichen und das Leben unmittelbar repräsentieren könne: „Weil es vom gleichen Stoff ist wie die Geschichte selbst. ... Der flüchtigste Kuss, der kleinste Pistolenschuss im Kino steht zur Geschichte in einem stärkeren metaphorischen Verhältnis als die Literatur. ... Mitten in der Gegenwart, mitten im Leben trifft das Kino ganz einfach darauf, es berichtet davon, es ist der Protokollführer der Geschichte, es könnte der Protokollführer sein."[39]

Das Kino wird so zum „Subjekt der Subjekte", zum Instrument, mit dem alle Dinge und alle Ideen in ihrer Gesamtheit erfasst werden können, wie Richard Brody als Conclusio in seiner Godardbiographie *Everything is Cinema* formuliert.[40] Darin affirmiert Godard den realen Schein von der Distanzlosigkeit des Bildes also nicht nur, er hypostasiert ihn regelrecht, sodass er sich zu etwas auswächst, was man eine Ontologie des Bildes, ja eine Ontologie des Kinos nennen könnte, die sich in einer regelrechten Welterklärung samt dazugehöriger Geschichtsmetaphysik Ausdruck verleiht. Weil für Godard Realität und Kino eins zu sein habe, wird ihm auch Geschichtsphilosophie und Filmtheorie und letzten Endes Geschichte und Film zu ein und demselben.

Was allzu oft als Godards Marxismus ausgelegt wird: die Propagierung einer ungetrennten Einheit von Lebens-, Produktions- und Distributionsprozess; und was eher eine gegen die Moderne und ihre Ausdifferenzierungen gewandte Vorstellung vom freien Handwerker darstellt, ist Ausdruck genau jener Unmittelbarkeit und Gleichzeitigkeit, die er gegen die von ihm konstatierte Zerrüttung des Bildes ins Werk setzen möchte, welche die Geschichte zu einer gewalttätigen gemacht habe. „Texte reichen weiter zurück [als das Kino], obgleich ja die ersten Texte mit Geld zusammenhingen, die allerersten Schrifttafeln, das war Buchhaltung. Aber die ersten Bilder waren keine Buchhaltung. ... Ein Bild ist friedfertig. Ein Bild ... führt nicht zum Krieg, es ist seine Deutung durch einen Text, die zum Krieg führt".[41] Das Bild gilt Godard als „Fülle vor

38 Adorno: Negative Dialektik (wie Anm. 9), S. 160. Godard wird diese Thematik in seinem späteren Film *Soigne ta droite* wieder aufnehmen. Dort wird der Tod des von ihm selbst gespielten Idioten/Prinzen von dem Kommentar begleitet: „Der Tod ist der Weg zum Licht" – gemeint ist hier das Licht jener kinematographischen Wiedergabe, die die volle Realität darstellt und so der Existenz zu ihrem Recht verhilft.

39 Godard; Ishagpour: Archäologie des Kinos (wie Anm. 2), S. 63.

40 Brody: Everything is Cinema (wie Anm. 17), S. 625.

41 Godard; Ishagpour: Archäologie des Kinos (wie Anm. 2), S. 76.

jeder Deutung“[42], wohingegen die narrative, also sprachliche und schriftliche Tradition sich ihm als böse Machination, als Angriff des Geldes auf diese ursprüngliche Einheit darstellt. Der Text in seiner Distanz und Reflexivität zum unmittelbaren Dasein ist ihm eine Verfallserscheinung, die die Kraft des Visuellen unterminiere und in interessengeleitete Regie nehme: solcherart sei er für die Widersprüche und die Krisenhaftigkeit der Moderne verantwortlich.

Als Personifikation der zerstörerischen Tendenz des Textes muss einmal mehr das Judentum herhalten: Moses, den Godard als seinen „Erzfeind“[43] bezeichnet, sei es gewesen, der die visuell-explikative Tradition unterdrückt und der narrativen zum Durchbruch geholfen habe: „Ich denke, dass Moses betrogen hat; er sah, und dann übersetzte er – insofern er schrieb – die Gesetzestafeln, und dann, genau in dem Moment, war alles im Arsch, weil das, was er gesehen hatte, sogar der brennende Busch, beendet war. Es ging immer durch eine Übersetzung eines Moderators oder einer Moderatorin, eines Schriftstellers oder sonst etwas hindurch.“[44] Die Juden seien die ursprünglichen Feinde des Visuellen und des Bildes und zwar aus dem Grund, dass Moses, als er vom Berge Sinai zurückkehrte, nicht darstellte, was er sah, sondern die Gesetzestafeln, also eine Verschriftlichung mitbrachte.

Godard greift an dieser Stelle direkt das jüdische Bilderverbot an, jenes Bilderverbot, das das Wissen um die Unversöhntheit der Welt in Erinnerung hält: Gott verkörpert in ihm den versöhnten Zusammenhang von Geist und Natur, das Absolute, das die Menschen in der unversöhnten Gesellschaft nicht positiv darstellen können, ohne es zu verendlichen und damit zu verraten. Insofern es also das Bilderverbot ist, das sich in seiner strikten Negativität die Hoffnung auf Versöhnung nicht austreiben lässt, erscheint das Ausmaß an Affirmation und Regression umso drastischer, das darin beschlossen liegt, dass Godard gerade dieses Bilderverbot mit dermaßen großer Vehemenz angreift: Die Versöhnung, das wahre Ganze, sei eigentlich schon in der Welt, es sei bloß vergessen beziehungsweise unterdrückt und man müsse ihm wieder zu seinem Ausdruck verhelfen – so der eigentlichkeitsgeschwängerte Tenor, der sich nicht umsonst in antiästhetischer Ranküne Bahn bricht. Insofern Kunst des emphatischen Anspruchs auf Wahrheit bedarf, der im Versöhnungsgedanken beschlossen liegt, so ist Kunst, die sich des mimetischen Moments nur um den Preis entledigen kann, aufzuhören Kunst zu sein, zugleich auf das Bilderverbot verwiesen: ein Paradoxon, das jedes Kunstwerk durch-

42 Ebd. S. 80.

43 L’Invité du jeudi, 17. 09. 1981. Zit. n. ebd. S. 559. Diese Ranküne gegen Moses teilt Godard mit den postmodernen Zeitgeistphilosophen: nicht nur mit Alain Badiou (Paulus. Die Begründung des Universellen. Zürich; Berlin 2009), sondern auch mit Judith Butler. Sie bezeichnet Denken, das am Vorrang des Objekts festhält, als eines, das sich verhalte wie der, „der das Wort vom Felsen entgegennimmt und uns vom Berg hinab überbringt“ (Körper von Gewicht. Gender Studies, Frankfurt am Main 1997, S. 276) – und es ist diese Invektive gegen das Mosaische Gesetz, in der jener antisemitische Affekt bereits beschlossen liegt, der sich in ihrer Moralphilosophie dann so offen Ausdruck verschafft (siehe dazu Alex Gruber; Tjark Kunstreich: Kein Objekt, nirgends. In: dschungel. Beilage zur jungle world, 36/2012, S. 19 – 23).

44 Le Cercle de minuit, Oktober 1996. Zit. n. Brody: Everything is Cinema (wie Anm. 17), S. 577.

zieht und charakterisiert: „Jedes Kunstwerk ist ein System von Unvereinbarkeit“,[45] dessen Geltung sich daran bemisst, ob durch die Versöhnung, die das Formgesetz den Widersprüchen bereitet, deren reale Unversöhntheit erst recht hervorgehoben wird; oder ob diese Widersprüche gewaltsam geschlichtet werden, wie es sich Godard in seinem Glauben an die heilende Kraft des Bildes zur Aufgabe macht.

Die „Auferstehung des Bildes“

Es ist alles andere als Zufall, dass sich genau an dieser zentralen Stelle seines Oeuvre Godards Antisemitismus Ausdruck verschafft, sein Hass auf die Juden als diejenigen, die um das Eigentliche betrögen: ein Hass, der sich psychoanalytisch als Neid auf diejenigen dechiffrieren lässt, welche die Negativität aus- und darin an der Versöhnung festhalten; diese nicht als erpresste herbeizuzwingen trachten. Seit dem Zeitpunkt von Moses’ Präsentation der Gesetzestafeln, so führt Godard aus, sei die Geschichte durch das Buch bestimmt und diejenigen, die die Bücher führen, seien bloße Buchhalter, welche die Schuld daran trügen, dass die Realität und damit sowohl die Geschichte als auch die Geschichten nicht mehr adäquat verstanden werden könnten.[46] Die auf die Mosaische Ursünde zurückgehende Deklassierung des Visuellen habe sich in der Geschichte und damit auch in der Kunst durchgesetzt: So sei die „Literatur zum Beispiel dazu da ..., die Bilder daran zu hindern etwas anderes auszudrücken.“[47] Erst mit der Entstehung des Kinos und seinen Darstellungsformen habe sich die Möglichkeit ergeben, dem Bild zu seiner Auferstehung zu verhelfen und es wieder in seinen angestammten Platz einzusetzen. Dementsprechend widmet Godard sein groß angelegtes Projekt *Histoire(s) du cinéma* dem Aufzeigen der Tatsache, „wie zu Beginn des Kinos das Bild befreit wurde und wie später die Sprache sich des Bildes wieder bemächtigte“.[48] Diese neuerliche Unterwerfung des Bildes sei abermals herbeigeführt worden durch die Ersetzung der explikativen Essenz durch die narrative Struktur mittels der „Erfindung des Drehbuchs: Meiner Ansicht nach war das ein Buchhalter der Mafia“[49] – der jüdischen Mafia, wie Godard an anderer Stelle präzisiert[50]: An vorderster Front dieses erneuten Angriffs auf das Bild hätten aufgrund ihrer alten Tradition als Feinde des Bildes also wiederum die Juden gestanden. Dies ist auch der Grund, warum für Godard Hollywood als zutiefst jüdisches Projekt gilt, als jenes moderne Sündenbabel, in dem

45 Adorno: Ästhetische Theorie (wie Anm. 6), S. 274.
46 Siehe dazu seine Ausführungen im Film *Notre musique*. Zit. n. Brody: Everything is Cinema (wie Anm. 17), S. 620.
47 Wilfried Reichart: Interview mit Jean-Luc Godard. In: Peter W. Jansen; Wolfram Schütte (Hg.): Jean-Luc Godard. Reihe Film 19. München; Wien 1979, S. 53.
48 Ebd. S. 60: „Wie ein eifriger Polier undisziplinierte Arbeiter zurechtweist. Der Arbeitgeber war in diesem Fall die Literatur, und Gutenberg war der Polier.“
49 Godard; Ishagpour: Archäologie des Kinos (wie Anm. 2), S. 77.
50 Film Journal (New York), Juli 1994. Zit. n. Brody: Everything is Cinema (wie Anm. 17), S. 558 f.

das Bild erneut seiner heilenden Kraft beraubt und der uneigentlichen und Distanz in die Welt bringenden Gewalt der sprachlichen Erzählung unterworfen worden wäre.

Es seien, so spricht es aus Godards Ausführungen, die Juden, die für den entscheidenden kulturellen Mangel der Gesellschaft verantwortlich seien, weil sie in ihrer Bevorzugung des Textes gegenüber dem Bild, in ihrer gegen das Bild gerichteten Voreingenommenheit, die Möglichkeit zur Erfassung der Realität hintertrieben hätten. Die Juden als „Volk des Buches" hätten dem Bild seine explikative Kraft genommen, was auch und nicht zuletzt die Schuld trage für die von Godard konstatierten Verirrungen des Kinos. Das sei der Grund, warum auf dem „jüdische Volk ein Fluch laste"[51]: Denn nicht nur, dass die Realität nun nicht mehr verstanden werden könne, weil den Menschen das Bild abhanden gekommen sei, beziehungsweise weil das Bild durch die Schrift, das Sehen durch die Narration kolonisiert worden sei. Vielmehr sei es die solcherart sich entziehende Wirklichkeit, welche nun dem von ihr sich entfernenden Imaginären zurückzahle, was ihr von ihm angetan wurde: Vor dem Zweiten Weltkrieg, so führt Godard in *Histoire(s) du cinéma* aus, haben die Zuseher in den dunklen Kinosälen „das Imaginäre verbrannt, um das Reale zu wärmen", nun „nimmt die Realität Rache und fordert reale Tränen und reales Blut ein".[52]

Erneut schießen in Godards Darstellung Filmtheorie und Geschichtsmetaphysik, Kino und Geschichte zusammen und werden eins in ihrer Bewegung. Die Rache, als die er die Vernichtung des europäischen Judentums rationalisiert, um ihr Sinn abzupressen, vollziehe sich in genau jenen Formen, mittels derer das Kino seiner privilegierten Verbindung mit dem Dasein und seines daraus resultierenden historiographischen Wesenszugs beraubt worden sei: in jenen der modernen Tonindustrie etwa, deren eigentliche Geschichte Godard zu erzählen bestrebt ist. Das Symbol für Stereophonie, so heißt es irrwitzigerweise in seinem Film *JLG/JLG*, lasse sich ins Schema eines Davidsterns bringen. Das nach oben zeigende Dreieck stehe für das Projizieren von Ton, das nach unten zeigende für das Reflektieren des Projizierten. „In der Geschichte", so führt er weiter aus, „gab es Deutschland, welches Israel projiziert hat, Israel hat diese Projektion reflektiert und sein Kreuz gefunden, und das Gesetz der Stereophonie besteht weiter. Israel hat das palästinensische Volk projiziert, und das palästinensische Volk hat, im Gegenzug, sein Kreuz getragen. Das ist die wahre Geschichte der Stereophonie."[53]

Das Kino sei, auch nachdem sich das Dasein in der Form von Auschwitz an der Narration und ihren Trägern gerächt habe, der Erzählung und dem Wort weiter treu geblieben: es sei das verhängnisvolle Versäumnis der Filmindustrie gewesen, kein Bildmaterial

51 L'Invité du jeudi, 17. 09. 1981. Zit. n. ebd. S. 559.
52 Siehe dazu auch Godard; Ishagpour: Archäologie des Kinos (wie Anm. 2), S. 59.
53 Zit. n. Brody: Everything is Cinema (wie Anm. 17), S. 558. Dieser Gedanke treibt Godard geradezu manisch an und er setzt ihn immer wieder aufs Neue in Szene. Über seinen Film *Notre musique* schreibt Andrew Sarris, dass Godard darin „über Juden spricht, als ob sie triumphierend die Vernichtungslager verlassen hätten, um unverzüglich die Palästinenser aus deren Heimatland zu vertreiben" (New York Observer, 22. 12. 2004. Zit. n. ebd. S. 624).
54 Les Inrocktubtibles, 05. 05. 2004. Zit. n. ebd. S. 622.

vom Vernichtungsprozess zu finden oder zu produzieren – ein Versäumnis, für das paradigmatisch Claude Lanzmann und dessen Film *Shoah* steht, der für Godard zu einem zeitgenössischen Wiedergänger von Moses und dessen Bilderverbot avanciert. Die idée fixe, die Godard umtreibt, ist die, dass angesichts von Auschwitz das Kino abermals vor der Realität versagt habe, weswegen sich das Verhängnis fortsetze: Die Opfer von gestern, die letzten Endes nur den Konsequenzen ihrer eigenen Tradition zum Opfer gefallen seien, würden zu den Tätern von heute, da sie stur an ihrer Tradition des Buches und der sprachlichen Überlieferung festhielten. So sei nicht nur die „Kolonisierung Palästinas"[54] die unweigerliche Folge der ungebrochenen Unterwerfung des Bildes unter das Wort, wie es das Bild der naturwüchsigen Fortentwicklung der Stereophonie nahe legt. Zugleich mit der Befreiung vom Nationalsozialismus, so führt Godard in *Histoire(s) du cinéma* aus, beginne vielmehr ein neues Streben nach der Weltherrschaft: das des amerikanischen, von „jüdischen Gangstern" gegründeten Hollywoodkinos. So wie „Hollywood nach dem Ersten Weltkrieg das französische Kino zerstörte, so zerstörte es nach dem Zweiten Weltkrieg das gesamte europäische Kino mit dem Fernsehen und mit Geld." Dementsprechend stellt Godard es in seinem neuesten Werk *Film Socialisme* so dar, als ob die Befreiung durch die Amerikaner im Oktober 1943 das Schlimmste gewesen sei, was den Bewohnern Neapels hätte passieren können.[55]

Die Übermacht des mafiotisch-jüdisch-amerikanischen Kinos und seiner Erzählstruktur ist auch der Grund, den Godard für sein eigenes Scheitern angibt, zur angepeilten Unmittelbarkeit des Bildes vorzudringen. Er selbst sei noch von der „Pest Hollywoods" und dessen Kolonisierung des Bildes durch die Narration angesteckt: eine Infizierung, von der noch die gesamte *Nouvelle Vague* in ihrer lediglich scheinbaren Opposition gegen das traditionelle Kino geprägt gewesen sei. Doch während Regisseure wie François Truffaut sich der Krankheit widerstandslos ergeben hätten, wüsste er, Godard, von seinem Befall, und könne, indem er darauf reflektiere, seiner Heilung, die zugleich die Heilung des Kinos wäre, zuarbeiten.[56] Je mehr Godard sich aber auf diese Heilung versteift, die er im Kurzschluss des Absoluten und des Bildes sucht, und die notwendig nicht gelingen kann, desto stärker verdammt er diejenigen, die er für sein Scheitern verantwortlich macht und desto manifester wird sein Antisemitismus.

Die Unmittelbarkeit des Bildes, die Godard als Utopie hypostasiert, mag zwar realer Schein sein, aber darin ist sie zugleich eben immer auch scheinhaft. Aller erscheinenden Distanzlosigkeit zum Trotz ist der Film ein Vermitteltes – nicht zuletzt, weil ästhetische Konstruktion in ihn einfließt in Form von Skript, Kameraeinstellung, Bildschnitt, etc.[57] Dies ist Godard durchaus bewusst, kritisiert er doch das Dokumentarkino

55 Zugleich dürfte diese Szene eine späte Antwort auf Roberto Rossellini, mit dem sich Godard 1962 überwarf, und dessen Film *Paisà* sein. In der Neapel-Episode von Rossellinis Film überlässt der afroamerikanische Soldat Joe dem italienischen Waisenknaben Pasquale, dessen Eltern bei einem alliierten Bombenangriff ums Leben gekommen sind, seine Armeestiefel, als er sieht, dass der Junge aus ähnlich ärmlichen Verhältnissen stammt, wie er selbst. (Für diesen Hinweis danke ich Tobias Ebbrecht.)

56 Brody: Everything is Cinema (wie Anm. 17), S. 514.

dafür, naiv zu sein, indem es diese Fragen und die über sie sich bestimmende *politique des auteurs* vernachlässige: Das Kino, so führt er aus, habe einen besonderen Zugang zum „Leben selbst", weil dieses „Leben selbst" aber wesenhaft darstellerisch fabriziert sei, deswegen müsse es auch künstlerisch gefilmt und montiert werden. „Wenn man ein Gesicht photographiert ..., photographiert man die Seele dahinter", lässt er Bruno Forestier in *Le petit soldat* sagen: „Photographie ist Wahrheit, und das Kino ist die Wahrheit vierundzwanzig Mal in der Sekunde." Doch sei das Kino diese Wahrheit nicht im Ablauf der Bilder, wie er für das von der Narration geprägte Hollywoodkino charakteristisch ist. Dessen narrative Struktur sei vielmehr eine herrschaftliche, wie er in *Ici et ailleurs* ausführt: „Schritt für Schritt werden wir durch eine ununterbrochene Kette von Bildern ersetzt und versklaven uns dadurch gegenseitig. Jedes Bild an seinem Platz, so wie jeder von uns an unserem Platz in einer Kette von Geschehnissen, über welche wir alle Macht verloren haben."

Sätze wie diese sind es, die oft genug als Godards Verdinglichungskritik rezipiert werden, als Analyse, die vorgeblich Adornos Kulturindustriekritik entspreche, was Godard 1995 ja auch den Adorno-Preis eingetragen hat. Bei näherer Betrachtung jedoch erweisen sich seine Ausführungen als Teil seiner Weltanschauung, als Momente seiner Unmittelbarkeitsphilosophie und damit als das Gegenteil von Kritik. Die von Godard als aufzubrechend verstandene Verkettung sei die herrschaftliche Struktur, die dem narrativen Charakter des Hollywoodfilms und dem aus ihm erwachsenen Fernsehen geschuldet sei: aus ihr gelte es das Bild zu befreien, um ihm seine eigentliche Kraft zurückzugeben. „Es geht nicht darum, die Erscheinungen oder das Bild zu retten: sondern die Bilder vor ihrer Verkettung, vor ihren Ketten, vor den 24-Bildern-in-der-Sekunde, vor ihrer toten Schnelligkeit, mit der sie an uns vorbeidefilieren."[58] Dem sollen die von ihm eingesetzten Formen des Rhythmuswechsels, der Montage, Überblendung, Verlangsamung dienen, also all das, was Godard „Dekomposition" nennt: „Sobald man ein Bild in einer Bewegung stoppt, die aus 25 Bildern besteht ..., wird einem klar, dass es in einer gerade gefilmten Einstellung, je nachdem, wie man sie stoppt, plötzlich eine Unzahl von Möglichkeiten gibt. Alle möglichen Permutationen zwischen den 25 Bildern repräsentieren eine Unzahl von Möglichkeiten."[59]

Mittels dieser Technik der „Dekomposition" strebt Godard, zu einer neuen Form des Bildes zu kommen, die zugleich die angestammte, wenn auch im Zuge der Kolonisierung durch das Buch vergessene ist, die es sich nun mühsam wieder anzueignen gelte. Godard versteht sein Schaffen als ein Projekt, „poetisch-wissenschaftliche Entdeckungen zu machen"[60], um so mittels subjektiver Verfahrensweise ein bestehendes, aber verschüttetes Absolutes freizulegen. Wozu das Kino in seiner Bildhaftigkeit be-

57 Adorno: Die Kunst und die Künste (wie Anm. 5), S. 452.
58 Godard: Liebe Arbeit Kino (wie Anm. 28), S. 37.
59 Ebd. S. 49.
60 Ebd. S. 37. Vgl. dazu auch Godards Idee eines Films über den Krebs.

sonderen Zugang habe, was der Naturalismus in seinem Abbildrealismus aber nicht darstellen könne, das will Godard mit seiner Technik erreichen: ein metaphysisches Kino, das seine transzendente Aufgabe erfüllen und dem Bild seine unmittelbare Wirkung restituieren kann. Sein Film *Je vous salue Marie (Maria und Joseph)* kann als einziger großer Versuch gewertet werden, dieses Transzendentale ins Bild zu setzen, das Bild also an das Transzendentale, mit dem es eine besondere Verbindung habe, heranzuführen. Das Resultat sind „heruntergekommene expressive Valeurs"[61], durch Gegenständlichkeit verfälschte Nachahmung des Naturschönen: Das Absolute, das seit Moses' Weigerung, den brennenden Dornbusch zu zeigen, in seiner rettenden Wirkung der Welt entzogen sei, wird von Godard dargestellt im Bild des Sonnenuntergangs, der am Himmel dahin ziehenden Wolken und des Windes, der durch ein Kornfeld weht. Das Resultat seines hohlen Pathos ist nichts als Kitsch.[62] Dass der Versuch, das Transzendentale, die „Existenz selbst", die „nicht verzweifeln" kann, ins Bild zu setzen, zugleich über die Entwertung des Lebens des Einzelnen führt, über die Entwertung des Leibes, zeigt sich an der von Godard bemühten Innerlichkeitsemphase, die mit seiner Darstellung einhergeht. „Nicht der Körper hat eine Seele", so Marie, Antonin Artaud zitierend, im Film, „sondern die Seele einen Körper." Um dieser Seele zu entsprechen, muss der Körper degradiert und die Sexualität verworfen werden: „das Leben", so führt Marie weiter aus, sei „nicht die Ausbreitung in die Welt, sondern das Sich-selbst-Zurücknehmen ins Innere bis in alle Ewigkeit".

Godards Pathos, mit dem er das Transzendentale in Szene zu setzen versucht, seine Hoffnung auf die heilende Kraft des Bildes, geht mit einer Frontstellung gegen den quälbaren Leib einher: Dies zeigt sich auch in seiner Vorstellung bezüglich der Vernichtung der europäischen Juden und der darüber vermittelten Opposition gegen Claude Lanzmanns *Shoah*. Seine Obsession betreffend die Darstellung des Vernichtungsprozesses gilt weniger dem Leiden und Tod der Einzelnen, die diesem zum Opfer gefallen sind, als vielmehr der heilenden Kraft, die aus der Darstellung erwachse, indem sie dem Bild seine wesenhafte historiographische Gewalt wiedergebe. Die Darstellung der Gewalt schlägt so in deren Affirmation und damit in Ästhetisierung um. Bereits in *WeekEnd* bietet Godard gegen die entfesselte Gewalt der bürgerlichen Gesellschaft die Gewalt einer anarchistischen Kannibalentruppe auf. Die Gewalt, die von Godard als Charakteristikum der Bourgeoisie gezeigt und kritisiert werden soll, wenn er darstellt, wie am Wochenende die Aggressionen eskalieren, als ob das Gewaltmonopol außer Kraft gesetzt sei, sodass die wildgewordenen Autofahrer einander totschlagen und –fahren; diese Gewalt schlägt plötzlich in eine Art Heilmittel gegen die konstatierte Krankheit

61 Adorno: Filmtransparente (wie Anm. 15), S. 359.

62 „Pflegen die Versuche, Kitsch zu definieren, zu scheitern, so wäre jedenfalls der nicht der schlechteste, der zum Kriterium von Kitsch macht, ob ein Kunstprodukt, und wäre es durch den Nachdruck des Gegensatzes zur Realität, das Bewußtsein des Widerspruchs ausprägt oder darüber betrügt." (Theodor W. Adorno: Ist die Kunst heiter? Noten zur Literatur. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 11. Frankfurt am Main 1997, S. 601.)

der modernen Gesellschaft um. So lässt Godard den Anführer der Kulturrevolutionäre proklamieren: „Der Horror der Bourgeoisie kann nur durch noch mehr Horror überwunden werden." Godards Zeitgenossen verstanden die Botschaft: Jeder Zuschauer, so resümierte Georg Alexander im *Jahrbuch Film* von 1968, solle sich entscheiden: „für die Barbarei oder für den militanten Humanismus, für den blutigen Todeskampf der Bourgeoisie oder für die ebenfalls blutige Geburt einer neuen Gesellschaft".[63]

Doch wie schon in *Le petit soldat* scheitert Godard an seinem Projekt.[64] Während es ihm im ersten Teil des Films noch gelingt, Szenen ins Werk zu setzen, die in ihrer Absurdität an gelungene Satire erinnern, so gerät ihm seine Waldkommune nur noch zur clownesken Truppe: die Gewalt, unmittelbar ins Bild gesetzt, wird zur verharmlosenden Farce. Dieses Scheitern hat Godard wohl auch selbst realisiert – in den Abspann des Films montiert er die Einblendung: „Ende des Kinos". Zu diesem Zeitpunkt setzt seine politische Phase ein, in der er das narrative Kino hinter sich zu lassen trachtet, um über seine technisch-poetische Forschung zum „Punkt Null" zu gelangen, von dem aus das Kino wieder aufgebaut werden kann. Wo seine „Wallfahrt zu den Quellen des Audiovisuellen" [65] hinführt, kann man dann in der Shakespeareadaption *King Lear* besichtigen. In diesem Film aus dem Jahr 1987 erfindet Professor Pluggy, der von Godard selbst gespielt wird, das Kino neu, doch um den Preis, dass diese Anstrengung sein Leben kostet.[66] Er stirbt zum Klang der in der Ferne läutenden Kirchenglocken, und Shakespeare Jr. der Fünfte, ein Nachkomme Shakespeares, der im Film auf der Suche nach den verschollenen Werken des Dichters ist, erläutert: „Ja, es waren Osterglocken. Nun verstehe ich, dass Pluggys Opfer nicht umsonst war. Nun verstehe ich, durch seine Arbeit, die Worte des Heiligen Paulus: ‚Das Bild wird kommen zur Zeit der Auferstehung.'"[67] Der Filmemacher also gibt sein Leben, um die Welt durch die von ihm herbeigeführte Auferstehung des Bildes zu erlösen. Das „Leben selbst" ist erreicht: Godards Wallfahrt gelangt im selben Maße an ihr Ziel, in dem sie dem (Selbst-) Opfer Sinn verleiht.

63 Zit. n. Martin Schaub: Kommentierte Filmografie. In: Reichart: Interview mit Jean-Luc Godard (wie Anm. 47), S. 164.

64 Siehe dazu den Beitrag von Gerhard Scheit in dieser Ausgabe.

65 Godard in: Die kleine Filmkunstreihe, Heft 87. Zit. n. Schaub: Kommentierte Filmografie (wie Anm. 63), S. 167.

66 Hier greift Godard das zentrale Motiv aus *Soigne ta droite* wieder auf (siehe Anm. 36), der vor *King Lear* gedreht, aber erst nach diesem fertiggestellt wurde.

67 Siehe dazu auch Godard/Ishagpour: Archäologie des Kinos (wie Anm. 2), S. 71 – 77: „Das Kino als Christentum ... das Bild und die Auferstehung".

Christoph Hesse

Lanzmann ici et Godard ailleurs[1]

In einem Gespräch mit Marguerite Duras, das im Dezember 1987 im französischen Fernsehen übertragen wurde, kommt Jean-Luc Godard bald auf sein liebstes Thema zu sprechen: Bilder und warum man sie nicht sehen könne, sei es weil man das Sehen von Bildern nicht richtig gelernt habe oder weil man sehenswerte Bilder erst gar nicht gezeigt bekomme. Im Film, sagt er, spreche man lieber über das Böse, anstatt es zu zeigen. Als Beispiel nennt er die Konzentrationslager. Es werde darüber geredet, es würden Bücher geschrieben, die historische Tatsachen beweisen oder widerlegen sollen, gezeigt aber werde nichts. Duras greift die Anspielung auf den zwei Jahre zuvor erschienenen Film *Shoah* von Claude Lanzmann sogleich auf und erklärt, dieser Film habe durchaus etwas gezeigt: die Straßen, die tiefen Gruben, die Überlebenden. Godard weist das knapp zurück: „Er hat nichts gezeigt, er hat die Deutschen gezeigt." Duras erinnert ihn daran, dass *Shoah* beim Zuschauer ein Bewusstsein für das Geschehene geschaffen habe; die Bilder dieses Films hätten einen ergriffen. „Ein bißchen", gibt Godard zu, doch das kriege man im Fernsehen nicht alle Tage zu sehen. Damit kommt die kurze Unterhaltung über *Shoah* zum Ende.[2]

Die Kontroverse mit Claude Lanzmann hat damit erst begonnen. Ausgetragen wird sie zunächst von Godard allein, der seinen Vorwurf, *Shoah* habe nichts gezeigt, seither bei unterschiedlichen Gelegenheiten wieder zur Sprache bringt. In dem vierstündigen Videoessay *Histoire(s) du cinéma*, an dem er 1988 zu arbeiten beginnt (fertiggestellt wird er erst zehn Jahre später), findet sich denn auch nur eine einzige Einstellung aus

1 Dieser Beitrag ist die überarbeitete Version eines Vortrags, der am 02. 10. 2011 auf der Konferenz *Die Kunst der Freiheit – Autonomie und Engagement nach Sartre und Adorno* gehalten wurde.

2 Das Gespräch ist abgedruckt in: Jean-Luc Godard par Jean-Luc Godard. Bd. 2: 1984 – 1998. Hrsg. v. Alain Bergala. Paris 1998, S. 140 – 147, hier S. 144 – 146: „*Godard*: Au cinéma, on ne veut pas voir, on préfère dire du mal. Je prends toujours cet exemple des camps de concentration: on préfère dire ‚jamais plus' que montrer. ... On préfère écrire des livres pour dire que ça n'a pas existé, auxquels répondront d'autres livres qui diront que ça a existé. Mais il suffit de montrer, la vision existe encore. *Duras*: ... D'autre part, *Shoah* a montré: les routes, les fosses profondes, les survivants... *Godard*: Il n'a rien montré, il a montré les Allemands. ... *Duras*: Mais *Shoah* a déclenché une prise de conscience chez le spectateur. On était envahi par l'image. *Godard*: Un peu, mais ça ne passe pas tout les lundis à la télévision, Marguerite."

Shoah: Der Lokführer Henrik Gawkowski blickt zurück auf die imaginären Waggons, im Hintergrund deutlich zu erkennen ein Schild mit der Aufschrift „Treblinka". Weitaus merkwürdiger, als dass Godard Lanzmanns Film lediglich ein einziges Mal zitiert, erscheint hingegen seine These, dass die Geschichte des Kinos mit Treblinka und Auschwitz zu Ende gegangen sei. Was er in den *Histoire(s)* nur dunkel andeutet, äußert er bei anderer Gelegenheit ganz explizit: „Indem es die Konzentrationslager nicht filmte, hat das Kino vollständig abgedankt."[3] Diese Polemik gilt nicht zuletzt Claude Lanzmann. Sie zielt auf die, was dies betrifft, äußerst asketische Konstruktion von *Shoah* und wahrscheinlich auch auf dessen Bemerkung, dass, wenn er eine Aufnahme entdeckt hätte, welche die Tötung von Menschen in der Gaskammer zeigt, er sie zerstört hätte.[4] Tatsächlich wurden solche Filmaufnahmen nie gefunden. Die Nazis hatten kein Interesse daran, ihre Taten für die Nachwelt zu dokumentieren. Was es gibt, sind vier ziemlich undeutliche Photographien, die Angehörige der ‚Sonderkommandos' im August 1944 in der Nähe des Krematoriums V in Auschwitz-Birkenau gemacht haben.[5] Zudem existieren mehrere, von den Tätern selbst oder von Zuschauern heimlich hergestellte Filmaufnahmen, die Erschießungen zeigen. Lanzmann berichtet von der Aufnahme eines deutschen Soldaten, der sie trotz strengen Verbots zu filmen für private Zwecke gemacht hat. Man sehe dort eine Gruppe von Juden, die in einen Graben hinabsteigen und dann der Reihe nach mit einem Maschinengewehr erschossen werden. Ein Film wie dieser aber sage „ebenso wenig aus wie die Nazibilder aus dem Getto"; es seien „Bilder ohne Vorstellungsvermögen".[6] Diese Auffassung ist es, die ihn zu dem provozierenden Schluss führt, dass er Filmaufnahmen vom Tod in den Gaskammern nicht nur nicht zeigen, sondern sogleich zerstören würde. Dass er damit Beweismaterial habe aus der Welt schaffen wollen, kann ihm nur vorwerfen, wer solche Beweise für nötig erachtet. Godard erkennt in Lanzmanns Weigerung vor allem jenes unselige Bilderverbot wieder, das angeblich schon Adorno einst über die Kunst nach Auschwitz habe verhängen wollen.[7]

Die Auseinandersetzung, zu der Lanzmann selbst vor allem durch eisiges Schweigen beigetragen hat, erreicht ihren Höhepunkt Ende der 1990er Jahre mit Godards Äußerungen aus dem eben zitierten Interview sowie einer kritischen Intervention Gérard

3 Aus einem Gespräch mit Jean-Pierre Lavoignat und Christophe d'Yvoire, erschienen in: Studio 156 (März 1995). Nachgedruckt in: Jean-Luc Godard par Jean-Luc Godard (wie Anm. 2), S. 335 – 343, hier S. 336: „A cet instant-là, le cinéma a totalement manqué à son devoir. Il y a eu six millions de personnes tuées ou gazées, principalement des Juifs, et le cinéma n'était pas là ... En ne filmant pas les camps de concentration, le cinéma a totalement démissionné."

4 Claude Lanzmann: Ihr sollt nicht weinen. Einspruch gegen *Schindlers Liste*. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 5. 3. 1994. Zuerst erschienen unter dem Titel: Holocauste, la représentation impossible. In: Le Monde, 3. 3. 1994.

5 Georges Didi-Huberman: Bilder trotz allem. Paderborn 2007. Auch Lanzmann, zu dem Didi-Huberman kritisch Stellung bezieht, kommt in seinen Memoiren auf diese Bilder zu sprechen: Der patagonische Hase. Erinnerungen. Reinbek bei Hamburg 2010, S. 593 – 597.

6 Claude Lanzmann: Der Ort und das Wort. In: Ulrich Baer (Hg.): ‚Niemand zeugt für den Zeugen'. Erinnerungskultur nach der Shoa. Frankfurt am Main 2000, S. 107.

7 Jean-Luc Godard: La légende du siècle. Interview mit Frédéric Bonnaud und Arnaud Viviant. In: Les Inrockuptibles 170/Oktober 1998, S. 20 – 28.

8 Gérard Wajcman: ‚Saint Paul' Godard contre ‚Moïse' Lanzmann. In: Le Monde, 3. 12. 1998. Einen ausführli-

Wajcmans.[8] Bernard-Henri Lévy lädt daraufhin Godard und Lanzmann zu einem gemeinsamen Gespräch ein, das ebenso wenig zustande kommt wie ein Film mit dem von Godard vorgeschlagenen Titel *Le fameux débat*.[9] Geplant war eine Art Duell zwischen einer Partei der Worte (Lanzmann) und einer Partei der Bilder (Godard). Lanzmann aber, der seine Auffassung hinreichend deutlich dargelegt zu haben glaubt, zeigt an dergleichen Veranstaltungen kein Interesse. In seinen Memoiren kommt der Name Godards bezeichnenderweise nicht ein einziges Mal vor.[10]

Die Gegenüberstellung einer Partei der Worte und einer der Bilder, wie von Godard für einen gemeinsamen Film vorgeschlagen, wäre wohl eher seiner eigenen Auffassung der Sache als ihr selbst gerecht geworden. Die beunruhigende Wirkung des Films *Shoah*, dem Lanzmann zunächst den Titel *Le lieu et la parole* (*Der Ort und das Wort*) geben wollte, geht keineswegs nur von den gesprochenen Worten, sondern ebenso sehr von den Bildern der Orte, die Lanzmann aufgesucht hat, sowie von den Gesichtern und Gesten der gefilmten Personen aus. Andererseits hat gerade Godard von Worten, gesprochenen ebenso wie geschriebenen, von Buchstaben, Zwischentiteln und Beschriftungen, als von einem gleichberechtigten Mittel der Darstellung in seinen Filmen ausgiebig Gebrauch gemacht.

Einige Plausibilität könnte eine solche Gegenüberstellung allerdings gewinnen, wenn man ein paar Jahrzehnte zurückblickt: In den frühen 1970er Jahren ist es der Journalist Claude Lanzmann, der enthusiastisch die Partei der Bilder ergreift, während der Filmemacher Godard sogar den Bildern, die er selbst aufgenommen hat, misstraut. Die Rede ist von *Pourquoi Israël* (*Warum Israel*), Lanzmanns erstem Film aus dem Jahr 1973, und von *Ici et ailleurs* (*Hier und anderswo*), dem ersten Film, an dem Godard zusammen mit seiner neuen Partnerin Anne-Marie Miéville 1974 arbeitet, auf der Grundlage eines früheren, nie fertiggestellten Films über den Kampf der Palästinenser gegen Israel.

Über Bilder und Worte haben Lanzmann und Godard damals nicht gestritten. Und anscheinend ist es auch noch niemandem in den Sinn gekommen, diese beiden Filme, die man in mancherlei Hinsicht als Gegenstücke ansehen kann, miteinander in Verbindung zu bringen. Die gegensätzlichen politischen Ambitionen sind offensichtlich. Interessanter erscheinen die ästhetischen Konzeptionen, die sich hier gegenüberstehen.

cheren Beitrag gleichen Titels publiziert Wajcman wenig später in: L'Infini 65/1999, S. 121 – 127.

9 Jean-Michel Frodon: „Le fameux débat". Lanzmann – Godard: le parti des mots contre le parti des images. In: Le Monde. Supplément Télévision, 28. 6 1999. Einen filmtheoretischen Kommentar dazu gibt Libby Saxton: Anamnesis and Bearing Witness: Godard/Lanzmann. In: Michael Temple; James S. Williams; Michael Witt (Hg.): For Ever Godard. London 2004, S. 364 – 379.

10 Deutlich erklärt sich Lanzmann dazu an anderer Stelle: „Godard hat offenbar ein riesengroßes Problem mit mir, und zwar, seit 1985 *Shoah* erschienen ist. Im französischen Fernsehen, in einer Diskussion mit Marguerite Duras, sprach er *Shoah* ab, ‚irgendetwas zu zeigen', weil die Beweisbilder fehlten, woraufhin Duras ihm entgegnete, dass mein Film ‚alles' zeigen würde. Auch ich sage: Was ist das Filmbild gegen eine Tatsache? Godard glaubt an das Filmbild, ich an die historische Tatsache. Nach allem, was ich über ihn weiß, kann ich ihn nur für einen Antisemiten halten. Er wollte einen Film mit mir drehen, ich habe die Briefe nicht gezählt, die er mir schickte." (Spielt nie mehr die Herren. Interview mit Claude Lanzmann. Der Freitag, 9. 12. 2009.)

Lanzmanns Film ist eine außergewöhnlich rohe, von sprachlichen und musikalischen Einspielungen unbehelligte Dokumentation, die etwas von dem einzulösen scheint, was Siegfried Kracauer als Errettung der physischen Realität bezeichnet hat; wenngleich die Errettung sich hier in erster Linie auf eine soziale Realität bezieht. Godard hingegen präsentiert ein auf den ersten Blick undurchdringlich komplexes Neben- und Übereinander aus Bildern, Schriften und gesprochenen Worten, wobei Beschriftungen und Worte das in den Bildern vermeintlich Festgehaltene zu rekontextualisieren suchen. Film wird hier probehalber als ein „Instrument des Denkens“[11] eingesetzt, das er, der Literatur ebenbürtig, Godard zufolge auch sein oder vielmehr erst werden sollte: Medium der Repräsentation ebenso wie der Reflexion. Diese überlässt Lanzmann denen, die in seinem Film zu Wort kommen. Und dem Zuschauer, der Zeuge einer Wirklichkeit wird, in der er sich ohne Kommentare und Beschriftungen zurechtfinden muss.

Im Unterschied zu Lanzmann, der außer seinen zahlreichen Beiträgen für Zeitungen und Zeitschriften vordem lediglich kleinere Arbeiten fürs Fernsehen hergestellt hat, ist Godard zu jener Zeit eine Berühmtheit des internationalen Films; den bis heute meistbeachteten Teil seines Werks hat er da bereits geschaffen. Ehe er mit *Ici et ailleurs* einen Neuanfang unternimmt, hat er sogar schon einmal neu begonnen, und zwar im Jahr 1968, als er sich von der Filmindustrie und ihrem bevorzugten Format, dem Spielfilm, endgültig (das heißt vorläufig) abwendet und kleine Filme für die Revolution dreht, die, legt man seine eigene Filmographie zugrunde, 1972 mit einer Niederlage endet. Diese vorhergehenden Begebenheiten, die indirekt auch die politische Biographie Lanzmanns betreffen, sollen hier kurz Revue passieren.

Als er im August 1967 seinen Film *La Chinoise* (*Die Chinesin*) beim Festival d’Avignon vorstellt, veröffentlicht Godard ein Presseheft mit einer handschriftlichen Einleitung, die bald als Manifest der im folgenden Jahr gegründeten Gruppe Dziga Vertov einige Bekanntheit erlangt: „Fünfzig Jahre nach der Oktoberrevolution herrscht das amerikanische Kino über das Kino der Welt. Diesem Sachverhalt ist nichts mehr hinzuzufügen. Außer, dass auf unserer bescheidenen Stufe auch wir zwei oder drei Vietnams inmitten des ungeheuren Imperiums Hollywood–Cinecittà–Mosfilm–Pinewood usw. schaffen müssen und, gleichermaßen ökonomisch wie ästhetisch, das heißt, indem wir an zwei Fronten kämpfen, nationale, freie Kinos schaffen, Brüder, Genossen und Freunde.“[12]

Sein nächster Film, *Week-end*, erscheint im Dezember desselben Jahres. Mit diesem Film, urteilt sein Biograph Colin MacCabe, habe Godard gezeigt, „daß er bereit war für die Revolution. Seinen Mitarbeitern, mit denen er bald ein Jahrzehnt lang zusammen-

11 „Au début, on a cru que le cinéma s’imposerait comme un nouvel instrument de connaissance, un microscope, un télescope, mais, très vite, on l’a empêché de jouer son rôle et on en a fait un hochet. Le cinéma n’a pas joué son rôle d’instrument de pensée.“ (Jean-Luc Godard par Jean-Luc Godard, wie Anm. 2, S. 335.)

12 Jean-Luc Godard; Kritiker: Ausgewählte Kritiken und Aufsätze über Film (1950 – 1970). Hrsg. v. Frieda Grafe. München 1971, S. 180. Vgl. dazu auch das Gespräch mit Jacques Bontemps, Jean-Louis Comolli, Michel Delahaye und Jean Narboni in: Cahiers du Cinéma 194/Oktober 1967. Nachgedruckt in: Jean-Luc Godard par Jean-Luc Godard. Hrsg. v. Alain Bergala. Paris 1985, S. 303 – 327.

gearbeitet hatte, sagte er sogar, sie sollten sich eine andere Beschäftigung suchen."[13] Obgleich äußerlich Teil jenes Kinos, das maßgeblich von Hollywood in die Welt gesetzt wurde – auf 35 mm Eastmancolor gedreht, sollte der Film selbstverständlich in kommerziellen Kinos vorgeführt werden –, will *Week-end* nicht weniger, als das Erzählkino und mit ihm die Welt, die es repräsentiert, zu zerstören. Im Schlusstitel heißt es: *Fin de conte, fin de cinéma*; Ende der Erzählung, Ende des Kinos. Die mit der Nouvelle Vague begonnene Karriere bringt Godard hiermit zum Abschluss. Wenn er einige Jahre später erklärt, das Kino könne „uns nur noch interessieren in dem Maß, wie es uns gelingt, es zu zertrümmern"[14], so ist das nicht als Aufforderung, sondern als filmgeschichtliche Notiz zu verstehen. Das Kino (gemeint ist der Spielfilm) mit seinen eigenen Mitteln aufzuheben, genau das ist ihm mit *Week-end* bereits gelungen. Auch von der Institution Kino wird sich Godard mit diesem Film verabschieden. Die Stellung eines professionellen Filmemachers gibt er auf, um fortan als schlecht ausgerüsteter Amateur durch die Welt zu ziehen.

Nur selten noch werden ihn seine filmischen Beobachtungen dabei zu Einsichten führen wie zuvor in *La Chinoise*: Die heitere Inszenierung einer maoistischen Sommerferien-Wohngemeinschaft, deren zur Schau gestellter Radikalismus viel mit Autosuggestion und nur wenig mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit in Frankreich zu tun hat, erweist sich rückblickend als eine verblüffend scharfsichtige Vorausschau auf den Niedergang einer Protestbewegung, die eben erst im Entstehen begriffen ist. „Il faut confronter les idées vagues avec des images claires", ist da auf einer Wand zu lesen: Man muss den unklaren Ideen klare Bilder gegenüberstellen. Noch bevor und während sie sich ereignen, entwirft Godard von den Ereignissen bereits erstaunlich klare Bilder. Zehn Jahre später stellt er fest: „Heute haben alle ehemaligen Maoisten ihre Selbstkritik geübt, die einen sind Gurus in Indien geworden oder machen Musik, und andere sind ziemlich allein. Aber die Filme, mit denen es hätte weitergehen müssen, sind nicht gemacht worden."[15]

Godards Forderung, man solle nicht politische Filme machen, sondern politisch Filme machen[16], bezieht sich nicht in erster Linie auf die zu wählenden Stoffe. Politische Spielfilme entstehen in jenen Jahren zuhauf, darunter auch durchaus gelungene wie zum Beispiel Costa-Gavras' *Z* (1969), den Godard selbstverständlich ablehnt. Seine Forderung, politisch Filme zu machen, erstreckt sich in gleichem Maße auf die Produktions- und Distributionsweise sowie auf die Funktionsweise des Mediums selbst, die mit dessen eigenen Mitteln untersucht werden soll. Um den Film im Brechtschen Sinne umzufunktionieren, musste man sich über die filmischen Ausdrucksmöglichkei-

13 „With *Week-end*, Godard demonstrated that he was ready for revolution. He even told his crew he had worked with for almost a decade that they should seek other employment." (Colin MacCabe: Godard. A Portrait of the Artist at Seventy. New York 2005, S. 200.)

14 Jean-Luc Godard: Warum ich hier spreche. In: Filmkritik 225/1975, S. 423.

15 Jean-Luc Godard: Einführung in eine wahre Geschichte des Kinos. Frankfurt am Main 1984, S. 220.

16 Jean-Luc Godard: Was tun? In: Godard/Kritiker: Ausgewählte Kritiken (wie Anm. 12), S. 186 – 188.

ten zunächst einmal Klarheit verschaffen. Avantgardistisch kann man dieses Vorhaben insofern nennen, als damit einerseits eine bewusste Verfügung über die künstlerischen Mittel angestrebt wird, die nicht länger nach vorgegebenen Stilprinzipien auszuwählen sind, und andererseits die Kunst, indem sie sich den für sie zuständigen Institutionen versagt, aus ihrem gesellschaftlichen Funktionsbereich ausbricht – oder realistischer: vorübergehend ausschert. Das Szenario hat Marx in anderem Zusammenhang schon beschrieben. Wenn die Menschen „eben damit beschäftigt scheinen, sich und die Dinge umzuwälzen, noch nicht Dagewesenes zu schaffen, gerade in solchen Epochen revolutionärer Krise beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf, entlehnen ihnen Namen, Schlachtparole, Kostüm, um in dieser altehrwürdigen Verkleidung und mit dieser erborgten Sprache die neue Weltgeschichtsszene aufzuführen."[17] Ihren Namen entleiht die Filmgruppe, die Godard 1968 ins Leben ruft, dem sowjetischen Avantgardisten Dziga Vertov. Eine seiner Parolen lautete einst: „Nieder mit den bourgeoisen Märchenszenarien!"[18] Poesie schuf Vertov aus der erdrückenden Prosa des Alltags. Die Hoffnung, das reale Leben, das er seinen Filmen zugrunde legte, möge einmal märchenhaft unbeschwert und schön werden, war unterdessen dahingegangen. Die Wiederaneignung der alten Schlachtparolen konnte sie nicht wiedererwecken.

Um „die Klassengegensätze mit Bildern und Tönen zu studieren"[19], reist Godard in den folgenden Jahren in die Vereinigten Staaten, nach Großbritannien, Italien, in die Tschechoslowakei – und schließlich nach Jordanien. In *La Chinoise* erklärt eine Studentin (gespielt von Anne Wiazemsky) lapidar, warum französische Revolutionäre ihre Hoffnungen selbstverständlich auf ein Tausende Kilometer entferntes Land richten müssten. Ironischerweise ist Godard selbst nun bereit, diesen Scherz als guten Rat aufzufassen. Er allerdings wird sich nicht nach China, sondern in den Nahen Osten aufmachen: das einzige Vietnam, das er andernorts zu schaffen versucht.

Zusammen mit Jean-Pierre Gorin, mit dem er inzwischen den harten Kern der Gruppe Dziga Vertov bildet, folgt Godard einer Einladung der Arabischen Liga, einen Dokumentarfilm über die damals im Gange geglaubte palästinensische Revolution zu drehen. Im Frühjahr 1970 reisen die beiden nach Jordanien. Ihre Bemühungen werden bereits dadurch erschwert, dass weder Godard noch Gorin Arabisch verstehen. Wie Colin MacCabe berichtet, müssen sie sich lange und komplizierte Reden anhören, die ihr Übersetzer stets mit den Worten wiedergibt: „Wir werden kämpfen bis zum Sieg!"[20] *Jusqu'à la victoire* soll schließlich der Titel des Films werden. Oder vielmehr der Titel einer Idee zu einem Film, der nie fertiggestellt werden wird. Nur etwa zwei Drittel des ge-

17 Karl Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 8. Berlin 1982, S. 115.

18 Dziga Vertov: Vorläufige Instruktion an die Zirkel des „Kinoglaz" [russ. 1926]. Schriften zum Film. Hrsg. v. Wolfgang Beilenhoff. München 1973, S. 44.

19 Jean-Luc Godard: Was tun? (wie Anm. 16), S. 187.

planten Materials können sie dort aufnehmen. Das Geld der Arabischen Liga geht bald aus, und der Versuch, mit einem auf die Schnelle in den USA fabrizierten Film neues aufzutreiben, schlägt fehl. Unterdessen ist das Bild der palästinensischen Revolution, das sie schaffen wollten, mit einem Mal obsolet geworden. Die meisten der jungen Fedajin, die sie einige Monate zuvor gefilmt haben, sind tot. Bei ihrem Einmarsch in die palästinensischen Flüchtlingslager im September 1970 richtet die jordanische Armee ein Massaker an, dem Tausende Palästinenser zum Opfer fallen.

„Der Film ist in Stücken, genauso wie Amman", sagt Godard zu Chris Marker, als dieser ihn im Schneidraum besucht.[21] Das Material wird fürs erste beiseitegelegt und stattdessen die Arbeit an einem neuen Spielfilm aufgenommen, der sich den Klassenkämpfen in Frankreich zuwendet: *Tout va bien* (*Alles in Butter*, 1972) mit Yves Montand und Jane Fonda. Während der Dreharbeiten erleidet Godard einen schweren Motorradunfall, so daß Gorin den Film allein fertigstellen muss. Kurz darauf bricht die Gruppe Dziga Vertov auseinander. Es wird noch zwei weitere Jahre dauern, bis sich Godard zusammen mit seiner neuen Mitarbeiterin Anne-Marie Miéville daran macht, die Stücke von *Jusqu'à la victoire* wieder zusammenzufügen. *Ici et ailleurs*, das Produkt dieses Rekonstruktionsversuchs, wird 1974 fertiggestellt, jedoch erst 1976 veröffentlicht.

Als Godard und Miéville die zurückgebliebenen Fragmente besichtigen, stellen sie fest, dass sie selbst bereits uneinholbar weit entfernt sind von dem, was sie da zu sehen und zu hören bekommen, und zwar geographisch sowohl wie historisch, politisch ebenso wie ästhetisch. „Et puis on est revenu en France", kommentiert Godard, „et de ça on n'en revient pas encore." Von seiner Rückkehr nach Frankreich, so könnte man das übersetzen, hat er sich noch nicht erholt. Godard und Miéville nehmen daher ihren distanzierten Blick auf die Dinge in den Film mit auf. Auch die prospektiven Zuschauer werden virtuell schon miteinbezogen. Dem in Jordanien aufgenommenen Material stellten Godard und Miéville in einer Art Parallelfilm eine französische Familie gegenüber, die gemeinsam vor dem Fernseher Platz nimmt. Dabei handelt es sich übrigens um die Familie des Kameramanns William Lubtchansky, der diesen Teil des Films mit Video aufgenommen hat. Kurz zuvor hatte derselbe Lubtchansky, der später auch zu den Kameraleuten bei der Arbeit an dem Film *Shoah* gehören sollte, Lanzmanns *Pourquoi Israël* fotografiert.

Die Pariser Familie sieht sich Bildern palästinensischer Kämpfer gegenüber, von denen bereits kein einziger mehr am Leben ist. Aus dem ursprünglich geplanten Propagandafilm ist ein Essay über die Rekonstruktion und Repräsentation von Geschichte im Film geworden. Die aus den Filmen der Gruppe Dziga Vertov bekannten didaktisch gehaltenen Ansprachen mit ihren betont entschlossenen Stimmen sind einem Dialog darüber gewichen, was die Bilder selbst zu sagen haben. Zu hören sind nun relativ wei-

20 Colin MacCabe: Godard (wie Anm. 13), S. 230 f. 21 Ebd. S. 243.

che und unsichere Stimmen. Anne-Marie Miéville etwa ergreift das Wort, um Aufnahmen und Montagen zu kritisieren, die Godard zuvor in Jordanien gemacht hat. Wichtiger als die Bilder des Kampfes selbst erscheinen die Fragen, die an sie gestellt werden. Vorgeführt wird nicht ein geschichtliches Ereignis, sondern vor allem ein Prozess der Reflexion, der es zu fassen versucht.

Ici et ailleurs ist zugleich Epilog einer kurzen Epoche des militanten Kinos und Auftakt zu einer Reihe von Videoarbeiten, deren bedeutendste die achtteiligen *Histoire(s) du Cinéma* werden sollten. Sofern man *Ici et ailleurs* auch als eine Kritik Godards an der eigenen Arbeit auffasst, muss man sie wohl weniger auf die von ihm selbst im Nachhinein als bürgerlich denunzierten Filme aus den früheren sechziger Jahren als auf die Filme der Gruppe Dziga Vertov beziehen. Es kommt Godard nun nicht mehr darauf an, „militant zu sein".[22] Als Waffe im Klassenkampf haben sich die von ein paar Studenten und Intellektuellen gesehenen Filme offenbar nicht bewährt. Erstmals im Werk Godards wird Film hier, auf geradezu melancholische Weise, als ein Medium der Vergegenwärtigung von Geschichte erprobt. Douglas Morrey, dem es noch vor kurzem gelungen ist, ein unerwartet interessantes Buch über Godard zu schreiben, geht so weit zu behaupten, dass Geschichte dem Zuschauer hier als jener Trümmerhaufen entgegentrete, von dem Walter Benjamin in seiner neunten These über den Begriff der Geschichte gesprochen hat.[23] Zweifelhaft, ob Godard dem ausgerechnet in *Ici et ailleurs* gerecht wird. Zwar zögerlich und tastend in seinem Vorgehen, bleibt dieser Film, aller reflektierenden Distanznahme zum Trotz, in vielem den ursprünglichen politischen Ideen jenes nie fertiggestellten Films treu, aus dessen Scheitern er hervorgegangen ist. Der Dekontextualisierung oder gar planvollen Manipulation, deren er die Bilder verdächtigt, die den Zuschauern in Europa als verlässliche Aufnahmen von anderswo präsentiert werden, macht er sich selbst schuldig. Mit dem Unterschied nur, dass er sein eigenes Engagement keineswegs zu verbergen sucht.

Dass Godard, seit seiner Jordanienreise 1970, den Kampf der Palästinenser gegen Israel mit obsessiver Anteilnahme verfolgt, ist weithin bekannt. Einem genauen Beobachter wie Godard, der sich Israel gegenüber bezeichnenderweise ganz blind stellt, sind jedoch bereits damals Dinge aufgefallen, die seinen Mitkämpfern noch heute zu denken geben könnten. Bemerkenswert an *Ici et ailleurs* ist beispielsweise, dass die zahlreich gezeigten Frauen unter den Fedajin es offenbar noch nicht für geboten erachten, ihre Gesichter zu verdecken. Und dass inmitten einiger obszöner Anspielungen immerhin angedeutet wird, dass auch Hitler seinerzeit ein Volksheld war. Mit den selbstgerechten Faschismusvorstellungen der neuen ebenso wie der alten Linken geht diese Mutmaßung jedenfalls nicht konform.

22 Godard: Was tun? (wie Anm. 16), S. 188.

23 Douglas Morrey: Jean-Luc Godard. Manchester 2005, S. 112 f.

In *Pierrot le fou* (*Elf Uhr nachts*) fragt sich Marianne (gespielt von Anna Karina), warum eine Frau, nur weil sie Röcke und Strumpfhosen trage, nicht ebenso imstande sein soll zu schießen, um sich zu verteidigen, so wie in Kuba, Vietnam oder Israel. Das war 1965. Solche Referenzen wird man in späteren Filmen Godards nicht mehr finden. Die Sowjetunion hatte sich bereits kurz nach der (von ihr selbst vehement unterstützten) Gründung Israels auf die andere Seite geschlagen und den Antizionismus in den Kanon des Marxismus-Leninismus aufgenommen. Spätestens mit dem Sechstagekrieg entzogen auch die Linken im Westen Israel ihre sonst so großzügig über die Welt verteilte Solidarität.

Claude Lanzmann gehört Ende der sechziger Jahre zu den wenigen linken Intellektuellen, die dem erklärtermaßen antizionistischen Kurs widerstehen. Sein Vertrauen in die revolutionären Erhebungen in der arabischen Welt ist durch die Entwicklung im inzwischen unabhängigen Algerien, dessen Kampf gegen die französische Kolonialmacht er publizistisch unterstützt hat, bereits gelinde getrübt. Bei den Unabhängigkeitsfeierlichkeiten in Rabat, zu denen er geladen war, erklärte ihm ein Hauptmann, das eben geborene Algerien werde hunderttausend Mann in den Nahen Osten schicken, um Palästina zu befreien. „Das war für mich ein Schlusspunkt. Ich hatte geglaubt, man könnte gleichzeitig für die Unabhängigkeit Algeriens und die Existenz des Staates Israels sein. Ich hatte mich getäuscht."[24] Dennoch bleibt Lanzmann, was die Verhältnisse im Nahen Osten betrifft, auf eine sachliche Auseinandersetzung bedacht. Am 5. Juni 1967, unverhofft genau zu Beginn des Sechstagekriegs, erscheint eine Sondernummer der von ihm mitherausgegebenen Zeitschrift *Les Temps modernes* mit dem Titel *Der israelisch-arabische Konflikt*. Schon zum Zeitpunkt seines Erscheinens ist das Heft veraltet.

Lanzmann selbst wird bald darauf polemisch kundtun, dass, wenn man ihn zwingen würde, er bereit sei, selbst den amerikanischen Präsidenten Johnson hochleben zu lassen.[25] Entscheidend ist dabei aber nicht die Aussage über die USA, deren Armee zur selben Zeit einen grauenhaften Krieg gegen Vietnam führt. Entscheidend für Lanzmann ist die ihm klar gewordene Bedeutung des Staates Israel für die Juden allerorts in der Welt. Dies betrifft in gleichem Maße auch die nicht-jüdischen Juden, wie Ilja Ehrenburg sie genannt hat.

Als Lanzmann sich 1943, im Alter von 18 Jahren, der Résistance anschließt, tut er das als Mitglied der Jeunesses Communistes. Der besonderen Gefahr, der er sich als Jude dabei aussetzt, ist er sich schon als Jugendlicher durchaus bewusst. Verhaftungen und Deportationen sind allgegenwärtig. Eine andere Vorstellung von Judentum als die, die der im besetzten Frankreich zur gesetzgebenden Gewalt gewordene Antisemitismus ihm vor Augen führt, hat er jedoch nicht. Der bewaffnete Kampf gegen die Deutschen, an dem er sich bis zur Befreiung 1945 beteiligt, hindert ihn nicht einmal daran, sein

24 Lanzmann: Der patagonische Hase (wie Anm. 5), S. 454.

25 So berichtet es Jean Améry in seinem Aufsatz: Der ehrbare Antisemitismus [1969]. Werke. Bd. 7. Hrsg. v. Stephan Steiner. Stuttgart 2005, S. 136.

Philosophiestudium bald darauf ausgerechnet in Deutschland fortzusetzen. Deutschland, sagt er rückblickend, sei für ihn nach wie vor die „Heimat der Philosophie" gewesen, eine „Verbannung des Landes" habe er nie in Betracht gezogen.[26] In Tübingen, wo er sich zunächst weiter mit Leibniz, seinem Lieblingsphilosophen, und dann auch mit Hegel beschäftigt, bekommt er allerdings rasch zu spüren, „dass Deutschland durchaus nicht zerstört worden war, wie man behauptete, dass der tiefe Wurzelgrund des deutschen Bodens intakt geblieben war."[27]

1948, in dem Jahr, als der Staat Israel gegründet wird, übernimmt Lanzmann einen Lehrauftrag an der soeben eröffneten Freien Universität Berlin. Eine merkwürdige Ironie, dass der vormalige Résistancekämpfer in der ehemaligen Reichshauptstadt zum ersten Mal in die Verlegenheit kommt, sich mit Antisemitismus befassen zu müssen. Es sind deutsche Studenten, die ihn bitten, ein Seminar zu diesem Thema abzuhalten. Als Textgrundlage dienen Jean-Paul Sartres *Überlegungen zur Judenfrage*. Auf den Einspruch eines französischen Kommandanten, Lanzmann dürfe sich in der Stadt nicht politisch betätigen, muss das Seminar schließlich abgebrochen werden.

Anfang der 1950er Jahre reist Lanzmann zum ersten Mal nach Israel, um eine Artikelserie über das Land zu schreiben. Nach einer in *Le Monde* publizierten Reportage über die DDR, die er illegal bereist hat, ist er inzwischen ein in Frankreich bekannter Journalist. Sartre, von der Aufrichtigkeit des Berichts aus der DDR begeistert, lädt ihn ein, in der Redaktion der *Temps modernes* mitzuarbeiten, und wird fortan einer seiner engsten Freunde. Über Israel aber schreibt Lanzmann zunächst nichts. Die Reise dorthin wird für ihn zum Damaskuserlebnis eines Ungläubigen, den der Glaube nie mehr einholen wird. Es ist das erste Mal, dass er von der Existenz eines Judentums, das nicht der Phantasie der Antisemiten entsprungen ist, Notiz nimmt: „Wie ein verschüchterter Dieb strich ich um diese Orte des Gebets, wagte jedoch nicht einzutreten, verstand nichts von dem, was gesprochen wurde und vor sich ging, fühlte mich abgelehnt, verstoßen, ausgeschlossen von denen, die ich mit wildem Trotz als die Meinen betrachten wollte, weil die Zufälle der Irrfahrten und der Geographie ja auch hätten bewirken können, dass ich an ihrer Stelle und sie an meiner gewesen wären."[28] Israel sei damit für ihn „zum Allerprivatesten geworden: Die Fragen, die diese junge Nation aufwarf und zu stellen sie mich zwang, betrafen vor allem mich selbst. Und für mein Empfinden hätte es etwas Obszönes, sie in der Öffentlichkeit zu erörtern."[29] Die Rührung, die er dabei empfunden hat, will er seinem Bericht keinesfalls anmerken lassen; in Worten, glaubt er, könne er sie nicht einmal annähernd genau zum Ausdruck bringen. Wenn sich dem Zuschauer bei *Pourquoi Israël* noch etwas von jener Rührung mitteilt, so auch deshalb, weil Lanzmann sich bei der Arbeit an dem Film derlei Affekte strikt untersagt hat.

26 Lanzmann: Der patagonische Hase (wie Anm. 5), S. 251.
27 Ebd. S. 254.
28 Ebd. S. 305.
29 Ebd. S. 313.

Zurück in Paris, erklärt er Sartre, „dass die *Überlegungen zur Judenfrage* überprüft, umgeschrieben, ergänzt werden müssten, dass die Juden nicht auf die Antisemiten gewartet hätten, um zu existieren".[30] Sartre gibt ihm Recht und schlägt vor, ein Buch daraus zu machen. „Aber ich konnte nicht mehr, wollte nicht mehr, ich verschob alles auf später, weil mir klar wurde, dass ich noch wachsen, älter werden musste, um die Fragen, die sich mir damals stellten, auf einer anderen Ebene zu beantworten."[31] Dass diese andere Ebene ein Film sein würde, ahnt er damals nicht. Noch mehrmals wird er in den 1950er und 1960er Jahren nach Israel reisen und kein einziges Wort darüber in der Öffentlichkeit verlieren. Mit dem Film wird er schließlich ein Medium finden, sich des unmittelbaren Ausdrucks seiner Affekte zu enthalten.

Sieht man von den wenigen Arbeiten für das französische Fernsehen ab, die Lanzmann in den 1960er Jahren in Kooperation mit anderen anfertigt, ist er im Umgang mit audiovisuellen Medien ein Dilettant, als er sich auf das Angebot einlässt, einen Film über Israel zu machen. Er selbst ist sich dabei noch keineswegs im Klaren darüber, ob er imstande sei, „fürs Kino zu drehen, ohne es gelernt, ohne irgendeine Schule besucht oder nur einen einzigen Kurs absolviert zu haben."[32] Die Vorstellung, ein Drehbuch zu schreiben und es Szene für Szene abzuarbeiten, erfüllt ihn, dem das Schreiben zum Beruf geworden ist, mit Grauen. Bei diesem Film, soviel steht von vornherein fest, würde er anders vorgehen. Das Drehbuch, das er, um die Produzentin des Films zufrieden zu stellen, dennoch schreibt, wird ihm lediglich als Stichwortgeber dienen.

Pourquoi Israël ist jedoch allem romantischen Anschein zum Trotz nicht das Werk eines ungeahnten Talents, das plötzlich Gelegenheit bekommt, sich in seiner bis dahin unentdeckten Begabung auszutoben. Der Film ist das Produkt eines zwanzigjährigen Reflexionsprozesses, und das außergewöhnliche Talent, das Lanzmann bei der für ihn ganz neuartigen Arbeit unter Beweis stellt, lernt man vor dem Hintergrund dieser äußerst zögerlichen Entstehungsgeschichte erst zu schätzen. Das Verfahren, das den Film auszeichnet, hat er nicht den großen Vorbildern des Dokumentarfilms, nicht Robert Flaherty, Dziga Vertov, Joris Ivens oder John Grierson und auch nicht dem Free Cinema, dem Direct Cinema oder dem Cinéma vérité, sondern der eigenen literarischen Arbeit abgeschaut. Er selbst erläutert das anhand eines Textes, den er früher einmal geschrieben hat: „Ich ging bei diesem Artikel auf die gleiche Weise vor wie bei meinen Filmen: indem ich gründlich recherchierte und mich selbst dabei zurücknahm, ja völlig vergaß, in die Vernunft und Unvernunft jener Menschen eindrang, die ich beschreiben wollte oder befragte, bis ich einen Zustand halluzinierender, präziser, überwacher Aufmerksamkeit erreichte, der für mich die Zauberformel des Imaginären ist. Das ist das einzige Gesetz, das es mir ermöglicht, ihre Wahrheit herauszufinden – wenn nötig aufzuscheuchen –, sie für immer lebendig und gegenwärtig zu machen."[33]

30 Ebd. S. 317.
31 Ebd. S. 318.
32 Ebd. S. 511.
33 Ebd. S. 360.

In *Pourquoi Israël* gibt es keinen Kommentar, der dem Gezeigten eine narrative Logik unterschiebt. Und dennoch liest sich der Film wie ein unpersönlicher Essay, geschrieben von den Menschen und Orten, von denen er Zeugnis ablegt. Lanzmann stellt hier und dort Fragen, um die Aufmerksamkeit auf Probleme zu lenken, die ihn beschäftigen, enthält sich selbst indessen jeder Stellungnahme und Schlussfolgerung. Liegt dem Film auch kein Drehbuch im konventionellen Sinne zugrunde, so gibt es doch „zwei metaphysische Leitmotive, die den ganzen Film durchziehen und ihm Macht und vis comica verleihen: das von Normalität und Anormalität und das andere, das endlos und vielleicht ohne Antwort um die Frage kreist: ‚Wer ist Jude? Who is a Jew?'"[34] Politiker kommen bezeichnenderweise nur indirekt vor. Mehr als für die hohe Diplomatie interessiert sich Lanzmann für das normale Leben in einem ganz unnormalen, nämlich dezidiert jüdischen Staat. Mit einem Wort: für die „Prosa der Welt"[35], die aber in Israel noch lange nicht Wirklichkeit geworden ist. Ein junges Paar aus Russland etwa beklagt sich darüber, dass das ersehnte Gelobte Land, in dem sie vor kurzem eingetroffen sind, ihnen wie eine weitere Sowjetrepublik vorkomme, in der alles schlecht organisiert sei, man von Staats wegen umhergeschubst und mit falschen Versprechungen auf fröhlichere Zeiten vertröstet werde. Touristen aus den Vereinigten Staaten freuen sich darüber, dass in einem Supermarkt „jüdischer Thunfisch" im Regal steht. Ein Polizist, dessen Eltern in Auschwitz ermordet worden sind, erklärt, er habe keine Bedenken, Juden zu verhaften. In Frankreich vielleicht hätte er solche Bedenken, in Israel nicht.

Auf ein drittes Motiv, das den Film eher inkognito durchzieht und dessen Komik beständig konterkariert, kommt Lanzmann an anderer Stelle zu sprechen. In den 1960er Jahren erst, schreibt er, „drängte sich diese düstere Tatsache mit aller Macht auf, der ich mich bis dahin verschlossen hatte und die mir erstaunlicherweise zehn Jahre zuvor, bei meiner ersten Reise, nicht bewusst geworden war, so sehr hatten die metaphysischen oder eher ontologischen Fragen, die durch die unwahrscheinliche Existenz dieses Staates aufgeworfen wurden, alles andere verdrängt und die weiß Gott existenzielle Gefahr verdeckt, die dem jungen Staat drohte."[36] Die unwahrscheinliche und gleichermaßen unerwünschte Existenz dieses Staates ist es auch, die *Pourquoi Israël* vielerorts den Ruf eines Propagandafilms eingetragen hat; vornehmlich unter Leuten, die den Film lieber zerstören als ihn ansehen würden. Dabei hätten ihnen die darin ebenfalls dokumentierten Reden vom biblischen Israel einen weiteren willkommenen Grund für ihr längst unerschütterlich feststehendes Urteil liefern können, dass die anmaßlichen jüdischen Siedler die Hauptursache für den ganzen Konflikt im Nahen Osten seien. Welchen Preis Israel für die in jenem Film untersuchte, noch bis heute äußerst prekäre Normalität zu zahlen hat, wird Lanzmann erst in *Tsahal* (1994) zeigen.

34 Ebd. S. 308.
35 Ebd. S. 309.
36 Ebd. S. 491.
37 Ebd. S. 301

Eine moralische Botschaft, die der Zuschauer mit nach Hause nehmen könnte, hat *Pourquoi Israël* nicht zu bieten. Auch dass der Film aus der Idee zu einem Buch hervorgegangen ist, das nie geschrieben wurde, lässt er sich nicht anmerken. Godards *Ici et ailleurs*, der in mancher Hinsicht zur Ästhetik eines Buchs zurückfindet, genauer eines Buchs, das vor den Augen des Lesers erst geschrieben wird (Zweiteilung des Bildschirms, Einsatz typographischer Schrift, fortlaufende Kommentierung), macht seine Herkunft aus der Idee zu einem Film, der nie vollendet wurde, selbst zum Thema. Die moralische Botschaft, die jener nicht zustande gekommene Film in die Welt hinausfeuern sollte, wird hier zaghaft immerhin in Zweifel gezogen, wiewohl eher aus gegebenem zeitgeschichtlichen Anlass als aus grundsätzlichen Erwägungen über die Berechtigung des Staates Israel oder die eines bewaffneten Kampfes gegen dessen Existenz. Filmästhetisch mag man *Ici et ailleurs* als Resultat einer Weiterentwicklung betrachten, im Übrigen aber handelt es sich um das Produkt einer Niederlage. Nur welcher? Die alles überwältigende historische Niederlage hatte längst stattgefunden, als das ursprüngliche Filmvorhaben mit dem vorwitzigen Titel *Jusqu'à la victoire* in Angriff genommen wurde.

Von dieser Niederlage erzählt auch *Pourquoi Israël*. Sie bildet ein viertes, dem Film unweigerlich aufgezwungenes Leitmotiv. Allegorische Gestalt verleiht ihm Gert Granach, der mehrmals im Film, an exponierter Stelle am Anfang und am Ende, mit seinem Akkordeon auftritt. Er wurde als Sohn des jiddischsprachigen Schauspielers Alexander Granach, der seinerseits über die Sowjetunion nach Hollywood flüchtete, in Deutschland geboren; Mitte der 1930er Jahre emigrierte er nach Haifa, im Januar 2011 ist er in Jerusalem gestorben. Lanzmann zufolge verkörpert er die „*Sehnsucht* der deutschsprachigen Juden".[37] Die kommunistischen Lieder, die Gert Granach mit unbehaglicher Komik vorträgt, verraten mehr über die Katastrophengeschichte des 20. Jahrhunderts als die allerorten umlaufenden Bilder, die das Verhängnis mit nichtssagender Evidenz zu verhängen drohen. Was Lanzmann über die heute zahlreichen Denk- und Mahnmale sagt, betrifft gleichermaßen auch die routinierten Redensarten und die dazugehörigen Bilder. Sie „dienen dem Vergessen ebenso wie der Erinnerung. … Meine Filme sind Gegenmittel dazu."[38]

38 Claude Lanzmann: Sobibor, 14 octobre 1943, 16 heures (Sobibor, 14. Oktober, 16 Uhr). 2001.

Tobias Ebbrecht

Standhalten im Bilde?

Die ‚Kunst der Kunstlosigkeit' und der filmische Umgang mit den Bildern des Grauens

Als der Filmemacher Erwin Leiser 1961 für einen Dokumentarfilm über Adolf Eichmann zu Filmaufnahmen nach Beit Lohamei Haghetaot, den Kibbutz der Ghettokämpfer in Israel, kam, fand er dort eine seltsam anmutende Szene vor: „Fast jeden Abend versammelten sich ein paar der einstigen Widerstandskämpfer aus den Ghettos im Speisesaal des Kibbuz und sahen sich die alten Filme über ihre Leiden an. Sie kamen von der Vergangenheit nicht los."[1] Leiser beschreibt hier eine besondere Vorführsituation. Die Filmbilder, meist aus der Perspektive der Täter aufgenommen, also Propagandafilme der Nazis, dienten den Überlebenden als Veräußerung ihrer existentiellen Erfahrungen von Gefangenschaft, Folter und Mord. So kamen die Filmaufnahmen der Täter in einem völlig veränderten Rahmen und vor einem völlig anderen Publikum zur Aufführung. Sie wurden in den Augen der Überlebenden zu Dokumenten jenes Grauens, das sie selbst erfahren und überlebt hatten, zu letzten Spuren jener Menschen, die von den Nazis ermordet worden waren. Auf diese Weise kontrastierte und erweiterte der erinnernde Blick der Zeugen die stummen und verzerrten Bilder der Peiniger. Am Beispiel von Erwin Leisers Verwendung der historischen Filmaufnahmen der Verbrechen soll ausgehend von dieser spezifischen Vorführsituation die Frage nach einer möglichen Umwertung solcher Aufnahmen gestellt werden. Dieser Umwertungsversuch knüpfte an Bemühungen der Alliierten an, mit Hilfe von Filmen über die Vergangenheit Reeducation anzustoßen. Die Grenze dieser Maßnahmen markierte nicht nur der Wunsch der Deutschen, der Konfrontation mit den Bildern des Grauens auszuweichen, sondern auch eine spezifische Aneignung dieser Aufnahmen: die Sehnsucht nach Identifikation mit den Opfern und nach Aufhebung der Differenz zwischen Bild und Betrachter und letztlich zwischen Täterblick und den zum Sterben Verurteilten.

Erwin Leiser, 1923 in Berlin als Kind einer jüdischen Familie geboren und vor den Nazis nach Schweden geflohen, hat sich in seinen Filmen wiederholt mit dem visuel-

1 Erwin Leiser: Gott hat kein Kleingeld. Erinnerungen. Köln 1993, S. 163.

len Erbe des Nationalsozialismus konfrontiert. Für ihn, der sich selbst Zeit seines Lebens als „ein Verschonter“[2] sah, waren seine Filme implizit immer auch ein individueller Versuch, zu verstehen, was in Deutschland und den besetzten Ländern geschehen war, nachdem es ihm selbst gelungen war zu entkommen. Theodor W. Adorno hat diese persönliche Frage und damit das insistierende Moment, welches diese Vergangenheit für die Gegenwart darstellt, einige Absätze vor seinem kategorischen Imperativ nach Auschwitz eingehend beschrieben: „Das perennierende Leiden hat soviel Recht auf Ausdruck wie der Gemarterte zu brüllen; darum mag falsch gewesen sein, nach Auschwitz ließe sich kein Gedicht mehr schreiben. Nicht falsch aber ist die minder kulturelle Frage, ob nach Auschwitz noch sich leben lasse, ob vollends es dürfe, wer zufällig entrann und rechtens hätte umgebracht werden müssen.“[3]

Dass es sich bei der Frage nach dem Weiterleben tatsächlich weniger um eine kulturelle, sondern um eine eminent existentielle Frage handelte, zeigt nicht nur die eingangs beschriebene Vorführungssituation der Archivaufnahmen im Kibbuz Beit Lohamei Haghetaot. Leiser bemühte sich in seinen Filmen indes auch, hinter den Strukturen der nationalsozialistischen Herrschaft den Umschlag von antisemitischer Ideologie in existentielle Bedrohung sichtbar zu machen. Durch seinen dokumentarisch-didaktischen Gestus suggerierte er einerseits Nüchternheit und Objektivität, was beim Betrachter den Eindruck einer spröden Kunstlosigkeit hinterlässt. Gleichzeitig wahrte er damit aber die Differenz zur Erfahrung derjenigen, die die Qualen der Folter und die Verschleppung in die Lager überlebten, welche auch Adorno angedeutet hat. Bei Leiser geht es nicht um die Verkehrung der Position des Opfers und jener der Verschonten und Nachgeborenen (oder gar der Täter). Stattdessen schafft gerade der didaktische Gestus notwendige Distanz und hält durch die scheinbare Kunstlosigkeit die Bilder auf Abstand. Die Stimmen der Opfer kommen dabei zunächst noch nicht vor, aber nichtsdestotrotz bekommen sie erstmals im Kino Raum als *jüdische* Opfer.

Jean Améry sprach sich 1964 vielleicht gerade darum in einem Zeitungsaufsatz deutlich für Leisers „Kunst der Kunstlosigkeit“ aus und beschrieb präzise die eigenartige Ambivalenz von dessen Arbeit: „eine eigentümlich leise, vorsichtige, im Grunde unsichere, das eigene Wort und Werk einbeziehende Verhaltensweise. Es fehlt diesem 46jährigen Manne … all das Clevere, Forsche, peinlich Selbstbewußte, das flott Abgebrühte und elegant Zynische, das man so häufig bei modernen ‚Filmemachern‘ … beobachten kann. Leiser traut, so schien mir, der eigenen Arbeit so wenig wie den Gegenständen, die er behandelt.“[4]

Diese Beschreibung ist ein angemessener Ausgangspunkt für eine Neubetrachtung von Leisers erstem Film *Mein Kampf* und damit auch seiner übrigen filmischen Arbei-

2 Erwin Leiser: Auf der Suche nach Wirklichkeit. Meine Filme 1960 – 1996. Konstanz 1996, S. 24.
3 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Gesammelte Schriften Bd. 6. Frankfurt am Main 1997, S. 356.
4 Jean Améry: Die Kunst der Kunstlosigkeit. In: Ders.: Cinéma. Texte zum Film. Stuttgart 1994, S. 103.

ten über das visuelle Erbe des Dritten Reichs, die bisher meist als didaktisch bemüht, hölzern und spröde kritisiert wurden, insbesondere von jener Generation der nachgeborenen Deutschen, die sich die ersehnte Erlösung von der Last der Vergangenheit von den forsch-verspielten Filmen der neuen Wellen aus Frankreich und anderswo erhofften. Amérys Hinweis auf die Unsicherheit in der filmischen Komposition von Leisers Filmen hingegen ermöglicht es, deren kompositorische Brüche und gestalterische Unzulänglichkeiten als stilistische Formen in den Blick zu nehmen, von denen aus die ständige Herausforderung, die Gegenstand und Material an die Auseinandersetzung mit Nationalsozialismus und Shoah stellen, nachvollzogen werden kann.

Darin spiegelt Leisers Konzept auch ein allgemeines Paradox der Re-education mit Filmen, denn diese musste, um ihr Publikum zu erreichen, in gewissem Maße Angebote zur Identifikation bieten, ohne dabei jedoch jene Differenz einzuebnen, die Erkenntnis erst möglich macht. Indem dazu die Bilder des Grauens hervorgeholt, vervielfältigt und auf diese Weise sichtbar gemacht wurden, konnten sie ins Bewusstsein der Zuschauer einsinken. Gleichzeitig aber begann damit eine Zirkulation, in der sich die Bilder abnutzten und schließlich zu Ikonen universellen Leidens erstarrten; abgelöst von den konkreten Verhältnissen, denen sie entstammten und die in ihnen zum Ausdruck kamen. Ausgehend von dieser Ambivalenz konnte die alliierte Re-education nur ein Versuch sein, auf das Bewusstsein der postnazistischen Gesellschaft einzuwirken, der sich in gewisser Weise in der vorsichtigen Arbeitsweise Leisers, seiner „Kunst der Kunstlosigkeit", fortsetzte, deren erhofftes Ziel es war, das Wissen um die Verbrechen der jüngsten Vergangenheit im Bewusstsein der ersten Nachkriegsgeneration zu verankern.

Mein Kampf wählte dazu das Erzählmodell eines klassischen Dokumentarfilms, der Archivmaterial neu komponiert und dabei der Anordnung einer Chronik folgt beziehungsweise das Material der rhetorischen Linie eines Kommentars unterordnet. Der Film beginnt mit Bildern des Krieges und einem einleitenden Zwischentitel, der die Authentizität der Aufnahmen beglaubigen soll und das narrative Strukturprinzip erklärt. Drei filmisch-historiographische Operationen werden dabei erkennbar: die Chronik, das Erinnerungszeugnis und der didaktische Appell. Alle drei Formen sind in Leisers Film präsent und konstituieren eine deutliche Heterogenität, die sich in der Brüchigkeit der Anordnung und damit auch der Deutung des Dritten Reichs und seiner Verbrechen widerspiegelt. Dies zeigt sich beispielsweise in der Verwendung einer Szene aus Leni Riefenstahls Propagandafilm *Triumph des Willens* aus dem Jahr 1935, der den sorgfältig inszenierten Reichsparteitag in Nürnberg auch noch in den letzten Winkel des Reichs tragen sollte. Leiser schneidet diese Szenen nach etwas mehr als einer halben Stunde in seinen Film und illustriert damit den Aufstieg der nationalsozialistischen Bewegung. Er folgt damit einer Struktur, die bereits in alliierten Dokumentarfilmen aus den Kriegsjahren vorkommt, denn das Material aus Riefenstahls Film war international bekannt

und wurde bereits mehrfach in Filme einmontiert, die wie die von Frank Capra betreute Serie *Why We Fight* für den Kampf gegen die Nazis warben.

„Wer einen Film über das Dritte Reich macht und sein Publikum über die Aussage und die Methode des Nationalsozialismus aufklären will, muß Propagandamaterial von damals benutzen und darauf achten, daß es nicht die von den damaligen Propagandisten beabsichtigte Wirkung behält“[5], begründete Leiser später die Verwendung von NS-Aufnahmen und verwies damit auf die größte Schwierigkeit bei der späteren Weiterverwendung dieser Bilder. Zwar sollte das propagandistische Material durch Neuanordnung und gegenläufige Kommentierung dokumentarischen Charakter bekommen, doch bestand die Gefahr, dass sich in der Wiederverwertung des Materials unterschwellig auch etwas vom Charakter von Riefenstahls Aufnahmen fortschrieb. Die Verwendung ihrer Aufnahmen nahm die erfolgreiche Nazi-Filmemacherin schließlich auch zum Anlass, den Regisseur von *Mein Kampf* zu verklagen: Der Film bestehe, so ihre Argumentation, zu weiten Teilen aus von ihr geschaffenem Material. Daher solle er ihr einen Teil der Einnahmen aus dem Verleih des Films als Urheberin abtreten.[6] Riefenstahl unterlag vor Gericht. Leiser konnte die Urheberschaft der NSDAP nachweisen und machte deutlich, dass er das Material nicht einfach wiederholt, sondern mit einer entgegengesetzten Zielsetzung bearbeitet habe. Um einer Affirmation der Aufnahmen durch die bloße Wiederverwertung zu entgehen, betonte er an einigen Stellen seines Films explizit den Inszenierungscharakter der Propagandaaufnahmen, ein Verfahren, das in der Verwendung einer bekannten Szene über den Reichsarbeitsdienst aus Riefenstahls Film prototypisch hervortritt. Leiser ‚zitiert‘ diese Sequenz nicht einfach nur, er wiederholt sie im späteren Verlauf seines Films auch noch einmal; allerdings in veränderter Form. Er überträgt sie in den Kontext des Kriegsverlaufes und stellt so eine Verbindung zwischen Parteitagsparade und der deutschen Niederlage in Stalingrad her.[7] Auf diese Weise versuchte er die historischen Filmaufnahmen mit Hilfe von filmischen Mitteln in einen neuen Zusammenhang zu stellen und „Zitate aus NS-Filmen gegen den Nationalsozialismus aussagen“ zu lassen.[8]

Solche Aufklärungsversuche über das NS-Propagandamaterial gab es bereits in den Filmen, die von den Alliierten nach Kriegsende zur Re-education produziert worden waren. Auch sie griffen auf das Material aus *Triumph des Willens* und NS-Wochenschauen zurück. Ein Fragment gebliebener britischer Film über Bergen-Belsen, an dem Alfred

5 Erwin Leiser: Dokumentarfilm und Geschichte. In: Peter Zimmermann (Hg.): Fernseh-Dokumentarismus. Bilanz und Perspektiven. München 1992, S. 39.

6 N. N.: Ihr Kampf. In: Der Spiegel 3/1961, S. 54 – 55.

7 Siehe Erwin Leiser: Notizen über kontrapunktische Montagen in meinen Filmen. In: Jay Leida: Filme aus Filmen. Eine Studie über den Kompilationsfilm. Berlin 1967, S. 211.

8 Leiser: Dokumentarfilm (wie Anm. 5), S. 39 f. Dieser Versuch gelingt, wie Heinz-B. Heller anmerkt, nicht immer. So finden sich „in Leisers Film ... auch Szenen, in denen er unfreiwillig/unbewußt vor der Rhetorik und Bildmächtigkeit des NS-Material kapituliert.“ Heinz-B. Heller: Vergangenheit im filmischen Präsens. Anmerkungen zum Verhältnis von Dokumentarfilm und Geschichte. In: Knut Hickethier u. a. (Hg.): Der Film in der Geschichte. Berlin 1997, S. 224.

Hitchcock als Berater mitgewirkt haben soll, beginnt zum Beispiel mit NS-Jubelparaden und nähert sich dann über eine Montage von Bildern friedlichen Landlebens dem Konzentrationslager. Für die alliierte Umerziehung mit Filmen bildeten diese Propagandabilder einen notwendigen Ausgangspunkt, denn sie waren zentraler Bestandteil des visuellen Gedächtnisses des Nationalsozialismus. Siegfried Kracauer hat die Filmpropaganda Riefenstahls einmal mit einem „Spiegellabyrinth" verglichen: „Aus dem wirklichen Leben der Menschen wurde eine gefälschte Realität aufgebaut, die für die genuine ausgegeben wurde; aber diese Travestie der Realität diente, statt das eigentliche Ziel zu sein, bloß als Ausstattung für einen Film, der dann den Charakter eines authentischen Dokumentarfilms annehmen sollte."[9] Die Re-education-Filme versuchten diese Verdrehung wieder umzukehren. Dazu mussten wie später auch in Leisers Film die Bilder der Paraden mit denen des Kriegselends und der Verbrechen konfrontiert werden; eine Montage, die auch bei einem der frühesten alliierten Filme über die Lager, dem von Billy Wilder betreuten *Todesmühlen*, augenfällig wird. Er beginnt mit einer Parade. Zu sehen sind aber keine uniformierten Parteisoldaten, sondern Männer des niedersächsischen Ortes Gardelegen, in dem noch wenige Stunden vor Kriegsende Häftlinge eines Todesmarsches in einer Scheune verbrannt und erschossen wurden. Die Männer tragen Schaufeln und Holzkreuze. Sie sollen die Ermordeten bestatten (eine Szene, wie sie in ähnlicher Form auch der spätere Regisseur Samuel Fuller in dem böhmischen KZ Falkenau mit seiner privaten Filmkamera aufzeichnete). Die Parade aus Gardelegen wird am Ende von *Todesmühlen* noch einmal wiederholt und mit einer Überblendungsmontage verbunden, die den Zug der Weimarer Bevölkerung durch das Lager Buchenwald mit Aufnahmen der Nazi-Parteitage verbindet. Wie bei Leisers Ton-Bild-Montage dienen diese Verfahren weniger der Analogiebildung oder filmischen Manifestation eines von den Deutschen selbst konstruierten ‚Kollektivschuldvorwurfs'. Sie verdeutlichen vielmehr den Versuch einer Überschreibung und Ersetzung von Bildgedächtnissen und versuchen mit den nach der Befreiung gedrehten Aufnahmen aus den Lagern die Dimension der Verbrechen im Bewusstsein zu verankern.

Am 3. März 1965 schrieb Kracauer in ähnlichem Sinn an Adorno: „Als der Krieg in Deutschland zu Ende war, veranlasste Eisenhower die Herstellung von Dokumentarfilmen über Konzentrationslager. Darin lag etwas ungemein Berechtigtes. Es mag sein, daß Filme über dieses Thema – ich meine Tatsachenfilme – legitimer sind als Kunstwerke."[10] Damit stellt Kracauer eigentlich den Grundgedanken der Re-education heraus. Im Briefwechsel der beiden Freunde bezieht sich der Hinweis auf die Filmaufnahmen aus den Lagern ganz direkt auf einen Absatz im Schlusskapitel von Kracauers *Theorie des Films*, in dem er den Mythos der Medusa, die Perseus nur töten konnte, weil er sie

9 Siegfried Kracauer: Von Caligari zu Hitler. Eine psychologische Geschichte des deutschen Films. Frankfurt am Main 1984, S. 354.

10 Theodor W. Adorno; Siegfried Kracauer: Briefwechsel 1923 – 1966. Hrsg. v. Wolfgang Schopf. Frankfurt am Main 2008, S. 691.

in einem Spiegel anschaute, dahingehend befragt, ob das Anschauen von Bildern des Grauens den Zuschauer befähigen könnte, „das Grauen zu köpfen, das sie spiegeln". Kracauer weist an dieser Stelle aber auch gleichzeitig auf die Ambivalenz dieses Bewusstwerdungsprozesses hin und stellt heraus, wie der Versuch, das Grauen durch die Anschauung von Bildern des Grauens zu beenden, bereits im Mythos misslingt: „Im Mythos selber bedeutete die Enthauptung der Medusa noch nicht das Ende ihrer Herrschaft. Athene, so wird uns berichtet, befestigte den entsetzlichen Kopf an ihrer Ägis, um ihren Feinden Schrecken einzujagen. Perseus ... gelang es nicht, das Gespenst für immer zu bannen."[11] So zur Abschreckung eingesetzt – ein Vorwurf, der auch gegenüber den Alliierten wiederholt formuliert wurde – perpetuiert sich die Macht der Schreckensbilder. Kracauer schwebt daher keine bloße Widerspiegelung (keine unendliche Wiederholung solcher Aufnahmen) vor, sondern er erklärt: „Wenn wir die ... Haufen gemarterter menschlicher Körper in Filmen über Nazi-Konzentrationslager erblicken – und das heißt: erfahren –, erlösen wir das Grauenhafte aus seiner Unsichtbarkeit hinter den Schleiern von Panik und Phantasie."[12] Weder Abschreckung noch Einfühlung im Grauen sollen auf diese Weise bestärkt werden. Vielmehr geht es um eine Konfrontation, die die Differenz zwischen Blickendem, dem medialen Vermittlungscharakter der Aufnahmen und dem in der Realität menschlicher Erfahrung angesiedelten Grauen festhält und diese unterschiedlichen Positionen gleichzeitig in eine Denk- und Bewusstseinsprozesse auslösende Konstellation miteinander bringt. Etwas Ähnliches wird auch Leiser vorgeschwebt haben, als er sich dazu entschied, die Aufnahmen aus den alliierten Filmen aus ihrer Latenz zu lösen und zurück auf die Leinwand zu bringen, um sie auf diese Weise überhaupt erst anschaubar zu machen.

Kracauer wendet sich in seiner Interpretation des Perseus-Mythos nur scheinbar gegen das ‚Bilderverbot' und die Erkenntnis, dass sich der Massenmord an den Juden nicht im Bild darstellen ließe. Indem er davon spricht, die Bilder hätten den „Charakter von Spiegelbildern", bringt er den Vermittlungscharakter des Bildes zu Bewusstsein.[13] Wir sehen die Vergangenheit gerade nicht unvermittelt an. Wir können nur in der Reflexion der Bilder und in ihrer konstellativen Zusammenführung mit Erfahrung uns ein Bild von der Vergangenheit machen, das notwendig ein mentales Vorstellungsbild, also die Folge und das Vermögen unserer Vorstellungskraft sein müsste. Auf diese Weise wird einerseits Nähe evoziert, ohne jedoch andererseits den historischen und epistemologischen Abstand durch das Angebot unmittelbarer Identifikation zu ersetzen.

Zentral an Kracauers Gedanken ist das, wie Adorno in seinem Brief hervorhebt, „Standhalten im Bilde"[14], die Bereitschaft, auszuhalten, was überwältigt, was den Boden unter den Füßen wegzieht und die Sicherheit nimmt – ein Gefühl, ohne das die

11 Siegfried Kracauer: Theorie des Films. Die Errettung der äußeren Wirklichkeit. Frankfurt am Main 1985, S. 395.
12 Ebd. S. 396.
13 Ebd. S. 394.
14 Adorno; Kracauer: Briefwechsel (wie Anm. 10), S. 688.

Auseinandersetzung mit dem Massenmord in Verdrängung umschlagen muss. Dieses Potential aber haben die Bilder nur, wenn sie noch betreffen, wenn sie die kulturell eingeübte Schutzmembran durchdringen. In ihrer permanenten Wiederholung aber sind sie selbst zu Metonymien des Unsagbaren geworden. Darauf scheint Adorno seinen Einwand zu richten: „Frage nur, ob hier nicht die Quantität in die Qualität umschlägt. Mir will es vorkommen, daß der Komplex, für den das Wort Auschwitz einsteht, im Bild schlechterdings nicht mehr zu bewältigen ist."[15] Hinter dieser Anmerkung verbirgt sich zweierlei. Indem Adorno auf die Dimension der Verbrechen Bezug nimmt, rückt er die Begrenztheit des Bildes ins Bewusstsein. Als solches ist die Darstellung durch Rahmung sowie Anfang und Ende begrenzt und kann nie die unfassbare Komplexität, Form und Resultate der Verbrechen zum Ausdruck bringen. Die Verbrechen haben die Möglichkeiten des Ausdrucks selbst in Frage gestellt. Darum wird die Quantität, die Dimension des Massenmords, zur Qualität, die aber als solche das Kunstwerk notwendig sprengen muss. Allerdings macht Adornos Briefzeile implizit auch darauf aufmerksam, dass diese Infragestellung des Ausdrucks nicht nur auf die Kunst (und er führt hier die Musik an), sondern auf die Vermittlung generell bezogen ist. Wenn er vom „Komplex, für den das Wort Auschwitz einsteht", schreibt, dann macht er deutlich, dass der Begriff Auschwitz selbst ein Platzhalter für das Unfassbare der Verbrechen ist. Diese Stelle macht aber noch etwas anderes deutlich. Denn hier steht das Besondere, ein konkretes Vernichtungslager, in dem sich die Tötungsmaschinerie der Nazis auf besondere Weise manifestierte, für das Allgemeine des Massenmords ein. Bezogen auf den Gegenstand der Diskussion, die Filmaufnahmen der Verbrechen (und das schließt bei allen Unterschieden auch die Filmaufnahmen der Nazis ein), drohen die Bilder wiederum in ihrer Quantität – als permanent wiederholte und metonymische Schleife – das bleibend Verstörende der Tat zu überlagern. Sie verdecken in ihrer Quantität (als kontrollierte Überwältigung und Identifikationsangebot mit den geschichtslosen Opfern) die spezifische Qualität der Verbrechen, als ein mit allem möglichen Aufwand ins Werk gesetzter Massenmord aus dem einzigen Grund: noch den letzten Juden auf der gesamten Welt zu ermorden.

Nach einer ersten Phase der Latenz deutete sich diese Tendenz der visuellen Deckerinnerung bereits 1965 an, als Adorno und Kracauer dessen Filmbuch diskutierten. Seit Mitte der 1960er Jahre beschäftigten sich Filme und Literatur zunehmend mit den nationalsozialistischen Verbrechen. Doch innerhalb der entstehenden Protestbewegung drohten diese gleich wieder hinter der Rede vom ‚Faschismus' zu verschwinden. Einer der ersten Filme, der Mitte der 1950er Jahre über die Lager erstellt wurde, hat daran durchaus seinen Anteil gehabt. 1955 hatte der französische Regisseur Alain Resnais historisches Bildmaterial mit Aufnahmen verbunden, die an den ehemaligen Orten der

15 Ebd.

Verbrechen gedreht worden waren. Nachdem *Nacht und Nebel* im Juli 1956 zum ersten Mal in Deutschland bei den Filmfestspielen in Berlin zu sehen war[16], wurde der Film mit einem von Paul Celan übersetzten und bearbeiteten deutschen Kommentar in den folgenden Jahren und Jahrzehnten in zahlreichen Sondervorführungen in Kinos, Gemeindesälen und Schulen wieder und wieder aufgeführt.[17] Er entfaltete eine nachhaltige Wirkung, die nicht zuletzt auch Folge der visuellen Wucht war, mit der der Film die Bilder ins Bewusstsein (zurück-) brachte, die die Leerstelle der Vernichtung füllen sollten. In *Nacht und Nebel* findet zwar die Erfahrung des Massenmords sowohl in den historischen Filmaufnahmen als auch in den Gegenwartsaufnahmen der verfallenden Lagerkomplexe eine visuelle Entsprechung, aber die Dimension der jüdischen Katastrophe findet nur beiläufige Erwähnung. Der Film selbst läuft darauf hinaus, die NS-Verbrechen nicht nur in der Gegenwart zu evozieren, sondern auch für die Gegenwart zu aktualisieren. Dass dies im französischen Kontext vor allem der Algerienkrieg sein würde, wurde bereits während der Produktion deutlich. In der deutschen Fassung des Films von Paul Celan änderte sich der Ton dann interessanterweise beinahe unmerklich. Die sprachliche Verdopplung des bildlich evozierten Schreckens nahm Celan an einigen Stellen zurück. Aus Leichengruben wurden „Totenkammern", statt der bildhaften Beschreibung gemarterter Körper heißt es bei ihm knapp: „auf der Suche wonach? / Nach einer Spur der Leichen."[18] Celan versuchte die „Sprache der Täter" zu vermeiden und so folgt sein poetischer Kommentar einer „Logik des Gedenkens ..., das seine Pflicht gegenüber den Opfern wahrnimmt".[19] Hinter seinen Worten wird daher die im Film eigentlich verstellte jüdische Erfahrung wieder wahrnehmbar. Celan schreibt sich dabei auch selbst in den Kommentartext ein und fügt beispielsweise einer Passage mit Namen von Städten, aus denen die Opfer deportiert wurden, Wien und Paris hinzu, zwei Stationen seines eigenen Weges.[20] So hat sich Celan „den Originaltext anverwandelt, indem er die versteckte Dimension des Genozids diskret wieder in ihn einführt".[21]

Die Folge dieser untergründigen Spur innerhalb eines universell ausgerichteten Films war eine gewissermaßen noch stärkere Ambivalenz, die *Nacht und Nebel* in Deutschland zukam. Implizit war hier der Bezug zum Massenmord an den Juden zwar präsenter. Zugleich aber konnte der verallgemeinernde Appellcharakter des Films zur (Selbst-) Aktivierung dienen, weshalb der Einfluss von *Nacht und Nebel*, genauso wie von *Mein Kampf* einige Jahre später, auf die sogenannte 68er-Generation nicht unterschätzt werden kann. Diese doppelte Adressierung aber kulminierte schließlich in dem Wunsch, sich selbst an die Stelle der ermordeten Juden zu setzen, die Bilder des Grauens als Füllmaterial

16 Vorausgegangen war eine heftige Auseinandersetzung über die Vorführung des halbstündigen Film bei den Filmfestspielen in Cannes. Als Reaktion auf eine diplomatische Initiative aus der Bundesrepublik war er aus dem Programm genommen worden, da er nationale Gefühle verletzen könne. Schließlich wurde der Film dennoch in einer Sondervorführung gezeigt.

17 Zur Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte von *Nacht und Nebel* siehe Sylvie Lindeperg: „Nacht und Nebel". Ein Film in der Geschichte. Berlin 2010.

18 Ebd. S. 238.

19 Ebd.

20 Ebd. S. 239.

21 Ebd. S. 244.

für die vorgestellten Taten der eigenen Väter zu verwenden und in Stellvertretung oder gar Ersetzung von deren ehemaligen Opfern sich nun selbst politisch zu ermächtigen. Einen Eindruck von dieser politischen Ermächtigung konnte Leiser schließlich 1968 bekommen, als er, zum Gründungsdirektor der neuen Berliner Film- und Fernsehakademie berufen, unfreiwillig für die rebellierenden Studenten zur Repräsentationsfigur der autoritären bundesrepublikanischen Politik wurde.

Neben dieser zeitlich-politischen Koinzidenz zwischen *Nacht und Nebel* und *Mein Kampf* finden sich auch signifikante Parallelen in der Verwendung historischen Bildmaterials. Im letzten Drittel seines Films leitet Leiser mit Filmaufnahmen von Deportierten zur Ermordung der Juden in den Vernichtungslagern über und benutzt dafür Aufnahmen von Menschen auf einem Bahnhof, dem Zuschieben von Waggontüren und der Abfahrt eines Transportzuges aus dem niederländischen Durchgangslager Westerbork, die erstmals in *Nacht und Nebel* zu sehen waren.[22] Wo bei Resnais die Stilisierung den Deportationsprozess aber gewissermaßen ästhetisiert und im Schlussbild der Sequenz mit der auf den Lagerschienen fahrenden Kamera die Zuschauer selbst in das Lager hineingezogen werden, geht Leiser in seiner auf die Totalität des Vorgangs zielenden Montage auf größere Distanz. Bei Leiser fügen sich die Aufnahmen aus Westerborg in eine historische Linie, die von der Verschleppung von Zwangsarbeitern zur Deportation der jüdischen Bevölkerung führt. In dieser Differenz zwischen der Montage von *Nacht und Nebel* und *Mein Kampf* wird die von Améry beschriebene „Kunst der Kunstlosigkeit" besonders deutlich. Während in Leisers Film beispielsweise eine Aufnahme eines älteren Mannes mit kleinen Kindern als Motiv des Übergangs zur Geschichte der Vernichtung fungiert, als eine Art Großaufnahme, durch die der systematische Übergang zur Vernichtung an das Schicksal einzelner Individuen zurückgebunden werden kann, scheinen bei Resnais solche Großaufnahmen bereits aus dem Kontinuum der Montage herausgerückt. Dies gilt auch für den im Westerbork-Material enthaltenen Schwenk auf das Gesicht eines jungen Mädchens, das mit großen Augen aus einer halboffenen Waggontüre in die Kamera blickt.[23] Das Ikonisch-Werden solcher Einstellungen ist also durch solche Isolierung innerhalb der stilistischen Verdichtung des Materials bereits angelegt, während bei Leiser der Blick des Mädchens als letzter menschlicher Ausdruck vor dem Massenmord fungiert, für den die folgenden Flugaufnahmen über das Lagergelände von Auschwitz-Birkenau stehen.

Leisers scheinbar kunstlose Anordnung des Materials stellt dabei eine Spannung von Nähe und Distanz her, wo in der Ästhetisierung ansonsten die Herstellung von Nähe

22 Gefilmt wurden diese Szenen im Mai 1944 von einem jüdischen Insassen des Lagers Westerbork, dem Münchener Fotografen Rudolf Breslauer, der mit seiner Familie vor den Nazis in die Niederlande geflohen, dort verhaftet und in das niederländische Durchgangslager gebracht worden war. Den Auftrag dazu hatte der Lagerkommandant Albert Konrad Gemmeker erteilt.

23 Bei diesem Mädchen handelt es sich um die Sintessa Anna Maria „Settela" Steinbach. Lange Zeit war die Identität des Mädchens nicht bekannt, doch ihr ängstlich blickendes Gesicht wurde zu einer Ikone des Holocaust, die auch Jean-Luc Godard in seinem Film *Histoire(s) du Cinema* verwendete.

überwiegt, die aber gleichzeitig eine Tendenz zur Ikonisierung und damit Entfernung von den konkreten Opfern birgt. Leisers Verfahren korrespondiert hingegen mit einem Gedanken, den Kracauer an früherer Stelle seiner *Theorie des Films* formuliert. Hier entwickelt er, unter direktem Bezug auf einen Film über Auschwitz, zum ersten Mal die Überlegung, dass erst die Vermittlung der Kamera es möglich mache, dem Grauen standzuhalten. In besonderer Weise betont er dabei die Bewegung zwischen Nähe und Distanz, wenn er schreibt: „Das Kino zielt also darauf ab, den innerlich aufgewühlten Zeugen in einen bewußten Zuschauer umzuwandeln. Nichts könnte legitimer sein als sein Mangel an Hemmungen bei der Darstellung von Vorgängen, die uns außer Fassung bringen."[24] Mit diesem Übergang vom Zeugen zum Zuschauer, von demjenigen, der involviert und betroffen ist, zu demjenigen, der von außerhalb auf das Geschehen blickt, um sich ein Urteil zu bilden, beschreibt Kracauer treffend den Übergang vom affizierten und betroffenen zum denkenden und bewussten Zuschauer. Dass wir im Kino beides sein können, ist dessen Stärke. Die Nähe ist notwendig, um Erschütterung zu erfahren, um außer Fassung zu geraten, um außer sich zu sein und, aus dieser Distanz, ein reflektiertes Urteil zu fällen. Dies ist umso notwendiger, wenn es um die Geschichte von Massenmord und Vernichtung geht, um jenes Ereignis, das Detlev Claussen einmal das „Unbegreifliche, das es zu begreifen gälte" genannt hat.[25] Damit ist auch die erzieherische Dimension des Kinos angesprochen, in die Leiser mit *Mein Kampf* vorzustoßen versucht, und die gleichzeitig die Grenzen einer konsequenten Konfrontation mit der Negativität der Vernichtung markiert.

In *Mein Kampf* entsteht die erschütternde Nähe dort, wo erstmals Filmaufnahmen aus dem Warschauer Ghetto zu sehen sind. Dieses, Anfang der 1960er Jahre noch weitgehend ungekannte, Material bildet einen dramaturgischen Höhe- und Wendepunkt und konstituiert die eindringlichste Sequenz des gesamten Films. Die ersten Szenen sind mit dissonanter Musik unterlegt, die die bisherige – eher berichtend-objektive – Erklärhaltung des Films durchbricht. Zunächst erklärt der Kommentar noch nüchtern den Kontext der hier zu sehenden Ereignisse, den Zeitpunkt, die Größe des Ghettos und die von den Nazis forcierte Überbevölkerung. Dann wechselt der Sprecher von der berichtenden auf eine reflexive Ebene und thematisiert den Status der Aufnahmen selbst: „Goebbels Kameramänner haben diese Aufnahmen gemacht. Sie zeigen wie ein gewöhnlicher Stadtteil in eine Hölle verwandelt wird. Man wollte diese Bilder in der Propaganda verwenden, aber man ließ davon ab in der Befürchtung, das Publikum könne Mitlied mit den Opfern fühlen, statt sie zu verachten und zu hassen." Der Meta-Kommentar thematisiert damit einerseits die Herkunft der Aufnahmen und markiert sie eindeutig als Ausdruck eines Täterblicks auf die Zustände im Ghetto. Andererseits

24 Kracauer: Theorie des Films (wie Anm. 11., S. 93.

25 Detlev Claussen: Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus. Frankfurt am Main 1994, S. 9.

aber handelt es sich auch um eine problematische Deutung, da sie den Zuschauern das Angebot unterbreitet, dem Material zu folgen und darin eine der NS-Propaganda gegenläufige Intention zu realisieren, obwohl sich diese nur in Widerstand und Opposition zur Realität dieser Aufnahmen entwickeln könnte.

Mittlerweile hat die Musik ausgesetzt. Zu hören ist nur noch der Kommentar. Zwischen den Sätzen des Sprechers herrscht Stille. Durch die Thematisierung des Aufnahmekontextes werden die Bilder nun nicht nur eindeutig als Propagandaaufnahmen charakterisiert, sondern es wird auch Distanz aufgebaut. Jean Améry beschreibt dieses Verfahren: „Der Schrecken sprach für sich selber, ohne Kommentar, und in der bildlich gezeigten Niedertracht und Ungeheuerlichkeit waren gleichsam schon die Protestgefühle des Schöpfers und des Beschauers mitenthalten, so daß sie als Affekte nicht direkt vom Subjekt produziert werden mußten."[26] Die Aufnahmen der Täter provozieren Ablehnung und Widerstand, erzeugen aber gleichzeitig Bilder des gewaltsam herbeigeführten Leidens der Opfer im Kopf der Zuschauer, die von den konkreten Täterbildern nicht ersetzt werden können. Auf solche Weise durch die Ton-Bild-Montage ‚verfremdet' stören die Aufnahmen sowohl das Kontinuum des Films als auch eine sichere Rezeptionsposition. Orientiert am Aufklärungsziel seines Films und ähnlich wie in den Re-education Filmen versucht Leiser aber gleichzeitig ein Angebot zur Integration der Bilder des Grauens zu unterbreiten und den propagandistisch-verachtenden durch einen empathischen Blick zu ersetzen. Dazu dienen die Stille, während der die Aufnahmen ‚für sich' sprechen sollen, sowie der Einsatz der Musik im weiteren Verlauf der Montage. Ein jüdisches Gebet und ein jiddisches Kinderlied untermalen Aufnahmen von Kindern im Ghetto und die Bestattung von verhungerten und an Seuchen gestorbenen Bewohnern. Durch diese Rahmung sollen die Filmaufnahmen der Nazis neu perspektiviert werden. Doch durch die so hergestellte Nähe droht das Bewusstsein über die Herkunft der Bilder wieder in den Hintergrund zu rücken und der irritierend-störende Charakter, der gerade in der Diskrepanz zwischen der teils verborgenen Inszenierung ‚des Jüdischen' und dem von der Propaganda intendierten Eindruck „von Zeugnissen der ‚real existierenden', von jedweden Eingriffen deutscher Kameramänner unabhängigen, Zustände" liegt, zu verschwinden.[27]

So wurden die Aufnahmen aus dem Ghetto in Warschau zwar aus ihrer untergründigen Latenz herausgebrochen, doch durch ihre daraufhin einsetzende metonymische Verwendung bald darauf zu Ikonen, die das konkrete Verbrechen und die besonderen Erfahrungen zu überlagern begannen. Das war auch einer der Gründe, warum Claude Lanzmann gerade aufgrund der wiederkehrenden Verwendung dieser Aufnahmen auf jegliches historisches Filmmaterial in seinem Film *Shoah* verzichtete.[28]

26 Améry: Die Kunst (wie Anm. 4), S. 105.

27 Anja Horstmann: Ghetto. (AvT) 1942. Unvollendete dokumentarische Filmaufnahmen aus dem Warschauer Ghetto. In: Filmblatt 44/Winter 2010/11, S. 69 – 82.

28 Claude Lanzmann: Der patagonische Hase. Erinnerungen. Reinbek 2010, S. 532 f.

Jüngst hat sich die israelische Filmemacherin Yael Hersonski dem Material aus dem Warschauer Ghetto erneut zugewendet. Neben den aus *Mein Kampf* bekannten Aufnahmen, die Gegenstand und Ausgangspunkt ihres Films *Geheimsache Ghettofilm* bilden, nimmt sie auch weniger bekanntes Material von den Dreharbeiten mit auf. Mit Hilfe von überlieferten Aufzeichnungen von Ghettobewohnern wie des Vorsitzenden des Judenrates Adam Czerniaków, der die Dreharbeiten in seinem Tagebuch festhielt, oder Auszügen aus der Vernehmung des deutschen Kameramannes Willi Wist rekonstruiert sie die Entstehungsgeschichte und befragt die Aufnahmen, um deren Konstruktionscharakter offenzulegen.[29]

Trotz solcher Kontextualisierung und Befragung des Materials folgt Hersonski dabei ihrem eigenen, eher neugierig bis naiven Blick und präsentiert die Filmaufnahmen aus dem Ghetto in *Geheimsache Ghettofilm* so, als hätten wir sie noch nie gesehen. Zwar werden die Herkunft und der propagandistische Charakter der Bilder im Film erklärt, womit sich der Film auch klar von jenen dokumentarischen Zusammenstellungen absetzt, die die Bilder aus dem Ghetto nur zur bloßen Illustration verwenden. Doch Hersonski durchbricht dabei, wie Dirk Rupnow angemerkt hat, die Zirkulation der Täterbilder nicht: „Die Strategie, die bewegten Bilder durch die Stimmen der Opfer und überlebenden Zeitzeugen zu konterkarieren, geht nicht auf: Die Bilder bleiben dominant. Sie erzeugen die stärksten und bleibendsten Eindrücke. Der Film wird angetrieben von den Filmaufnahmen der Täter und überlässt sich ganz ihrer Struktur und Bildsprache."[30] Dies liegt nicht an der Schwäche der Zeugen gegenüber einer den Bildern vermeintlich inhärenten Dominanz (das wäre zu viel der Ehre für die nationalsozialistischen Filmemacher). Der von Rupnow beschriebene Eindruck resultiert vielmehr daraus, dass die antisemitische Intention, die in den Aufnahmen hervortritt, nicht durchkreuzt wird. Leiser hatte dies durch Verfahren der Verfremdung versucht. Die den Originalaufnahmen dominante antisemitische Gegenüberstellung von vermeintlichen Gegensatzpaaren (reich-arm, schön-hässlich) wurde in Leisers Film durch die, das Material wiederum selbst kontrastierende, Musik umgelenkt. Der Einsatz von Stille betonte nicht, wie atmosphärische Klangteppiche, die dämonische Faszinationskraft der Bilder, sondern machte sie im Gegenteil stumm.

Hersonskis Versuch der Kontextualisierung bricht aber den Eindruck nicht, den die Aufnahmen auch heute noch bei den Zuschauern hinterlassen. Dies wird schließlich noch dadurch verstärkt, dass den Aufnahmen sogar ein scheinbar authentischer Abbildcharakter in der Dokumentation des Ghettolebens zugesprochen wird. Dies geschieht insbesondere in solchen Szenen des Films, in denen die historischen Filmaufnahmen auf eine Leinwand projiziert und überlebenden Bewohnern des Ghettos vor-

29 Horstmann: Ghetto (wie Anm. 27), S. 73.

30 Dirk Rupnow: Die Spuren nationalsozialistischer Gedächtnispolitik. In: zeitgeschichte-online, Oktober 2010, http://www.zeitgeschichte-online.de/md=AFilmUnfinished (letzter Zugriff: 22. 12. 2012).

geführt werden. Abwechselnd sind dabei die projizierten Aufnahmen der deutschen Kameramänner und die Gesichter der Überlebenden zu sehen. Die Zuschauerposition wird also gleichsam verdoppelt. Die Zuschauer des Films sehen im Film Überlebende als Zuschauer des Materials. Die Folge dieser konstruierten Zuschauersituation ist aber nicht, wie von Kracauer gefordert, den Zeugen in einen bewussten Zuschauer zu verwandeln. Es scheint fast, als hätte Hersonski die von Leiser erlebte Szene aus dem Kibbuz filmisch inszenieren wollen, wodurch aber eine völlig andere Konstellation entsteht, bei der die Zuschauer ihrerseits zum Gegenstand eines Films gemacht werden: die überlebenden Zeugen werden den Bildern ausgeliefert und dem Publikum vorgeführt. Der Blick der Filmzuschauer verschiebt sich dadurch von der bewussten Wahrnehmung der historischen Bilder, ihres Entstehungskontextes und der in ihnen eingeschriebenen ideologischen und gewaltförmigen Perspektive auf die voyeuristische Betrachtung der Re-Traumatisierung der Überlebenden in dieser künstlichen Beobachtungssituation. „Der Voyeurismus der Täterkamera, die nackte Männer und Frauen bei einem rituellen Bad und schließlich nackte, ausgezehrte Leichen zeigt, wird noch überboten von den Bildern des Schmerzes der Überlebenden. Beim Anblick der Trauernden, wie Hersonski sie den Zuschauern quasi ausliefert, wird der Zuschauer ebenfalls zum Voyeur."[31] Ähnlich wie in Leisers Film sollen hier zwar die Täteraufnahmen durch die Herstellung eines empathischen Blicks gegen den Blick der Täter gewendet werden. Weil aber stellvertretend die überlebenden Zeugen den Bildern ausgesetzt werden, während das Kinopublikum in der distanzierten Position des ‚Voyeurs' bleibt, kann dieser Umgang kaum mehr verstören, irritieren oder erschüttern. Daher ist diese Form von Distanz auch keine der reflektierenden Sichtbarmachung, sondern reproduziert einen bereits im Filmmaterial angelegten ethnographischen Blick, wodurch eine Zuschauerposition ermöglicht wird, die sich sowohl gegenüber den Bildern, deren verstörende Kraft stillgestellt ist, als auch gegenüber der Vergangenheit in sicherer Position weiß. Diese Form des perseusschen Standhaltens ist nun aber das genaue Gegenteil von Adornos Forderung, weil die in den Bildern kondensierte Erfahrung keinen mehr betrifft. Pereus wird zum Geschichtsbildner, der die Vergangenheit solange spiegelt, bis davon nur mehr das ikonische Geschichtsbild übrigbleibt, das lediglich das eigene Bedürfnis nach Deutungsmacht reproduziert.

Der Dokumentarfilmer Pepe Danquart hat diesen Gestus des Geschichtsbildners ebenso augenfällig wie affirmativ in der filmischen Anordnung seines Films *Joschka und Herr Fischer* über das Leben des Ex-Spontis, Ex-Grünen-Politikers und Ex-Außenministers eingefangen, der Zeit seiner politischen Karriere mit traumwandlerischer Sicherheit wusste, die Vergangenheit und insbesondere die des Dritten Reiches in der Gegenwart in Stellung zu bringen, was ihm am effizientesten vielleicht Ende der 1990er

31 Ebd.

Jahre in Vorbereitung des von Deutschland mitgeführten Kosovokrieges gelang, als er sich auf Adornos Diktum berief, dass „Auschwitz nicht noch einmal sei", um damit einen Krieg zu legitimieren, der vergangene Frontlinien des Zweiten Weltkrieges wieder aufleben ließ. Auschwitz wurde zur Begründung eines militärischen An- und Eingriffs, so wie man einige Jahre später den ehemaligen amerikanischen Befreiern ein trotziges „Nie wieder Krieg!" zu ihrem „War on Terror" entgegenhielt.

In Danquarts Film wandelt der pensionierte Minister durch die Hallen der ehemaligen Berliner Technodisco „Tresor" und ist dabei umgeben von Leinwänden, auf welche Filme und Fotografien aus seinem Leben und der Geschichte der Bundesrepublik projiziert werden. Wie in einem Spiegelkabinett betrachtet Fischer in ikonische Szenen gefrorene historische Erfahrung und blickt sich dabei zumeist gleich selbst ins Gesicht. Vor der Kamera ordnet er die bewegten Bilder durch seine Kommentierung zu einer Lebensgeschichte an, die – zumindest war dies das Konzept des Filmemachers – gleichzeitig die wechselhafte Geschichte der Bundesrepublik spiegeln sollte. Doch diese wird, manifestiert in dem mit Leinwänden zugestellten Raum, zu einem narzisstischen Kosmos, in dem sich alles auf den Geschichtsbildner selbst ausrichtet. Alles aber was an der Vergangenheit und deren visuellen Resten unerklärt, fragmentarisch oder verstörend bleibt, wird durch die Gesten und Worte Fischers zugerichtet und eingeordnet.

Bei den ausgewählten Sequenzen handelt es sich größtenteils um Ikonen der Zeitgeschichte, die vom Geschichtsbildner Fischer angeordnet und kommentiert werden. Als Ausgangspunkt dieser Geschichtsanordnung und gleichzeitig als Urszene seiner politischen Karriere fungiert dabei eine Sequenz aus *Mein Kampf*. Zu sehen ist auf einer Leinwand der Anfang des Films mit dem Titel und dem Hinweis auf Erwin Leiser als Regisseur. Dann erscheinen die Szenen aus dem Warschauer Ghetto, die von Fischer, der dem Material wie einem Versuchsobjekt gegenüber steht, kommentiert werden. Ihr verstörender Charakter wird kompensiert, indem sie in die Nachkriegsgeschichte und die Biographie Fischers eingeordnet werden. Dieser Gestus ist der einer distanzierten Haltung, die nichts mit der eines bewussten Zuschauers zu tun hat. Im Gegenteil kann und will Fischer die Gesichter hinter den ikonischen Geschichtsbildern gar nicht mehr wahrnehmen und gar nicht mehr anders beschreiben und ansprechen denn als erstarrte Vergangenheitsreste. Danquarts Anordnung findet dafür unfreiwillig ein ausdrucksstarkes Bild. Die auf die Leinwand projizierten Ghettoaufnahmen werden durchsichtig wie geisterhafte Schemen, hinter denen sich die Ikonen des Wirtschaftswunderdeutschlands und der Protestbewegung abbilden, visueller Ausdruck eines Ablösungs- und Überschreibungsvorgangs.

Spätestens hier wird das Scheitern der Re-education, in deren Zeichen noch Leisers Filme standen, manifest, indem die Filmaufnahmen und Montagen aus ihrem Kontext herausgelöst und zu beliebig kombinierbaren Ikonen werden, welche die einstmals in den Bildern aufgehobene Erfahrung völlig verschwinden lassen und zur Projektionsflä-

che für die Identifikationswünsche der Kinder und Enkel der Täter werden.[32] Deutlich wird dabei, dass *Mein Kampf* nicht nur zu einer Art Archiv wurde, aus dem sich spätere Filmemacher bedienten und so den ikonischen Status der Bilder festschrieben, sondern auch zu einem Reservoir für Vorstellungsbilder, die sich die jungen Deutschen von den Taten ihrer Väter im Krieg machten. So dienten der deutschen Jugend Filme wie *Mein Kampf* zur Konkretisierung ihrer psychologisch vielfach determinierten Vorstellungen über die deutschen Verbrechen und gleichzeitig als Möglichkeit, sich durch Opferidentifikation selbst aus dem Schuldzusammenhang auszuklinken. Der Film zeigte Bilder, die an die Stelle jener unübersehbaren Leerstellen eingefügt werden konnten, die im öffentlichen und privaten Umgang mit der NS-Vergangenheit deutlich spürbar waren.

So könnte man sagen: *Mein Kampf* entfaltete eine Wirkung, die schließlich auch zu Fischers Einsatz für den Krieg im Kosovo und seinem Widerstand gegen den amerikanischen War on Terror hinleitete. Aber es führt kein direkter Weg von Leisers fortgesetztem Versuch, das visuelle Erbe des Nationalsozialismus mit der das Denken und die Existenz nach Auschwitz erschütternden Erfahrung der Vernichtung zu konfrontieren, zu Joschka Fischers Interpretation des kategorischen Imperativs nach Auschwitz. Es zeigen sich hier nur die Grenzen der Re-education.

Améry indessen, der Zeit seines Lebens mit den Schwierigkeiten, seine eigene Erfahrung auszudrücken, haderte, interessierte an Leisers Kunst der Kunstlosigkeit gerade das Moment, an dem die inneren Widersprüche von Kunst und Aufklärung zutage treten, und er erkennt in ihm daher den vorsichtigen und unsicheren Filmemacher, „der sich der Relativität jeder schöpferischen Arbeit bewußt ist, des Risikos, das man eingeht mit jeder Kreation, der allerorten lauernden Mißverständnisse".[33] Leiser ist darin alles andere als ein heldenhafter Perseus, alles andere als ein Geschichtsbildner im Sinne Fischers, der mit den Mitteln der Montage die Vergangenheit zurichtet, um sie für eine neue Zukunft nutzbar zu machen. Seine Kunstlosigkeit wahrt eine entscheidende Grenze gegenüber der Möglichkeit, die Verbrechen ins Bild zu überführen.

32 Es ist dabei bezeichnend, dass die filmische Arbeit von Leiser genauso wie die Kritische Theorie Adornos für Fischer zu einem Steinbruch werden, aus dem er sich nach Belieben für seine politischen und selbst-historisierenden Montagen bedient.

33 Améry: Die Kunst (wie Anm. 4), S. 103.

Irene Lehmann

Formen der Unverständlichkeit

Luigi Nono und das engagierte Kunstwerk[1]

> Wir sind in verschiedene Formen gestanzt, aber wir haben alle ein und dieselbe Stimme, wenn man uns zusammenquetscht.
>
> Viktor Šklovskij: *Die dritte Fabrik*, 1922

In linken und marxistischen Theorien hat sich eine Tradition gebildet, Kunst misstrauisch zu beäugen, was die Wahrnehmung des Verhältnisses von Politik, Kritik und Kunst noch immer beeinflusst. Begriff und Idee einer politischen Kunst bildeten sich erst Anfang des 20. Jahrhunderts aus.[2] Zuvor wurde das Verhältnis mit den Begriffen Kunst und Moral bestimmt und ausgehend von Schillers Schriften vor allem im Fokus der Erziehung verhandelt. Jean-Paul Sartre prägte schließlich den Begriff der „engagierten Kunst", der trotz aller Verunsicherungen über den Begriff des Politischen noch heute über Imaginationskraft zu verfügen scheint. Die Neue Musik erweist sich als besonderer Kristallisationspunkt dieser Diskussionen, da sie auch immer quer zu ihnen steht.

Der Komponist Luigi Nono, der seit 1952 der Kommunistischen Partei Italiens (PCI) angehört hat und sich auf Sartres Konzept politischen Engagements bezog,[3] schlug einen anderen Weg ein als viele seiner Zeitgenossen. Im Gegensatz zu ihnen sah er keinen Widerspruch zwischen avantgardistischer Ästhetik und politischer Positionierung. Bemerkenswert ist dies umso mehr, als zu seiner Zeit in den Staaten des Ostblocks Zwölfton-Musik[4] als dekadent zensiert wurde,[5] wovon er bei einer Musiktheaterproduktion selbst

1 Dieser Beitrag ist die überarbeitete Version eines Vortrags, der am 1. 10. 2011 auf der Konferenz *Die Kunst der Freiheit – Autonomie und Engagement nach Sartre und Adorno* gehalten wurde. Eine ausführliche Fassung soll in einem Sammelband über *Unreglementierte Erfahrung* erscheinen, herausgegeben von Devi Dumbadze und Christoph Hesse.

2 Der Begriff des Politischen Theaters wurde etwa von Erwin Piscator geprägt.

3 Luigi Nono: Notizen zum Musiktheater heute. In: Jürg Stenzl (Hg.): Luigi Nono. Texte. Studien zu seiner Musik. Zürich 1975, S. 61 – 67. Dieser Bezug ist vor allem in der Anfangsphase des Musiktheaters von Bedeutung, ohne dass sich etwa der Begriff des Situationentheaters, den Nono von Sartre übernimmt, von einem auf den anderen übertragen ließe, da die Ästhetik der beiden zu unterschiedlich ist. Genau zu klären wäre noch die jeweilige Verwendung des Begriffs der Situation, der von der ästhetischen Praxis aus betrachtet jedoch ebenfalls auseinander klafft.

4 Anders als die klassische Musik und die Popmusik beruht die Zwölftonmusik nicht auf der tonalen Kompositionsweise. Idee der dodekaphonen Technik ist zunächst eine Gleichberechtigung aller Töne und ihrer Beziehungen.

betroffen war.[6] Der Hauptvorwurf, der von Seiten der Vertreter des sozialistischen Realismus genauso wie von Seiten der westdeutschen Kämpfer für eine gemäßigte Moderne an Nono wie an die Neue Musik im allgemeinen erging, war derjenige der Unverständlichkeit. Tatsächlich ergibt sich aus der genaueren Betrachtung von Nonos Ästhetik und der Rezeption seiner Stücke, dass dieser Vorwurf bei ihm etwas Spezifisches trifft, jedoch wird Unverständlichkeit in seinen Kompositionen zur ästhetisch-kritischen Kategorie.

Die Vernachlässigung der Form in der Debatte um engagierte Kunst

Neben Sartre waren als Bezugspunkte für Künstler und Kritiker lange Zeit Bertolt Brecht und Georg Lukács bedeutsam. Zwischen den drei Theorien lassen sich einige Gemeinsamkeiten ausmachen, die hier mehr fokussiert werden als die ebenfalls erheblichen Differenzen. Besonders Brechts Ästhetik und Wirken ist sehr ambivalent, da er sowohl für als auch gegen die vorherrschende Vorstellung realistischer Kunstproduktion in Dienst genommen wurde.

Während Lukács unter dem Begriff des Realismus[7] die idealistische Inhaltsästhetik des 19. Jahrhunderts zur Norm der Beurteilung macht, gehen Brecht und Sartre trotz ihrer formalen Experimente ebenfalls davon aus, gesellschaftliche Zustände ließen sich abbilden. Diese Vorstellung beruht auf einem Ideal von Einfachheit und Verständlichkeit, denn mit leicht verständlichen Formen sollen politische Botschaften übermittelt werden. Brecht formuliert zwar in seiner Schauspieltheorie die Notwendigkeit der Verfremdung.[8] Seine Kritik am „singenden Menschen auf der Bühne" beruht jedoch auf der mangelnden ‚realistischen' Motivation des Gesangs. Damit setzt Brecht gegen die Künstlichkeit der Oper eine Einengung zulässiger Darstellungsweisen und qualifiziert Musik überhaupt als unvernünftig ab.[9] In der Expressionismusdebatte kritisiert Brecht zwar Lukács' Auffassungen, plädiert aber im Grunde nicht für eine Revision, sondern eine Erweiterung des Realismusbegriffs.[10]

Während die Avantgarde um 1900 sich im Bruch zur realistischen Darstellungsweise bildet, halten die linken Theorien offenbar an ihr fest.[11] Sartres überaus einflussrei-

5 Irmgard Jungmann: Kalter Krieg in der Musik. Eine Geschichte deutsch-deutscher Musikideologien. Wien 2011, S. 95 – 97.

6 Josef Svoboda durfte dokumentarische Bildmaterialien nicht ausführen, dem Regisseur Alfred Radok wurde die Ausreise verwehrt, siehe: Angela I. De Benedictis (Hg.): L'opera si racconta nelle voci epistolari dei protagonisti. In: Dies.; Giorgio Mastinu (Hg.): Intolleranza 1960. A cinquant'anni dalla prima assoluta. Venezia 2011, S. 89.

7 Siehe zu einer Differenzierung des Realismus-Begriffs: Roman Jakobson: Über den Realismus in der Kunst [1921]. In: Alternative. Zeitschrift für Literatur und Diskussion 65/1969.

8 Verfremdung ist ein konstruktivistisches Prinzip, erstmals formuliert von Viktor Šklovskij: Die Kunst als Verfahren [1916]. In: Jurij Striedter (Hg.): Russischer Formalismus. Texte zur allgemeinen Literaturtheorie und zur Theorie der Prosa. München 1981, S. 3 – 35.

9 Bertolt Brecht: Das moderne Theater ist das epische Theater. In: Ders.: Schriften zum Theater. Frankfurt 1957, S. 1 – 322.

10 Bertolt Brecht: Volkstümlichkeit und Realismus. In: Hans-Jürgen Schmitt (Hg.): Die Expressionismusdebatte. Materialien zu einer marxistischen Realismuskonzeption. Frankfurt 1973, S. 333. Hier spricht sich Brecht auch für die Verständlichkeit der Kunst für die breiten Massen aus.

ches Buch *Was ist Literatur?*[12] schließt vor allem in der Konzeption des Verhältnisses von Kunstwerk und Künstler, sowie der damit zusammenhängenden Konzeption von Sprache an diese an. Künstler, Kunstwerk und Mittel der Darstellung werden bei Sartre als unmittelbare Einheit aufgefasst. Sprache wird ausschließlich als Instrument verstanden, um das intentionale Vorhaben des Autor-Subjekts auszuführen. Sartre verpflichtet damit die Sprache auf eine eindeutige Sinnproduktion und -vermittlung, die Voraussetzung des Engagements ist. „Worte sollen Dinge der Welt korrekt angeben, nicht gefallen oder missfallen", heißt es. Und: „Wenn man in Schwierigkeiten ist, greift man nach irgendeinem Werkzeug. Ist die Gefahr vorüber, erinnert man sich nicht einmal mehr, ob es ein Hammer oder ein Holzscheit war."[13] Explizit wendet sich Sartre gegen Literatur, die Formen und Kunstmittel wahrnehmbar macht: „Der Stil muss unbemerkt bleiben. Da ja die Wörter transparent sind und der Blick durch sie hindurchgeht, wäre es absurd, unpolierte Scheiben dazwischen zu schieben."[14] Deutlich sind hier die ästhetischen Konzepte des 19. Jahrhunderts ausgeprägt, die Vorstellung der Abbildbarkeit ist verbunden mit der Idee der Einheit von Form und Inhalt unter dem Primat des Inhalts. Dieser Auffassung folgt Sartre auch, wenn er bemerkt, zuerst fiele die Entscheidung für den Gegenstand, ob nun ein Buch „über Schmetterlinge oder um die Situation der Juden" handle, sodann bleibe „zu entscheiden, wie man darüber schreiben werde."[15]

Als radikalste und gesellschaftlich wirksamste Form ästhetischer Restauration ist wohl der sozialistische Realismus zu verstehen. Für Lukács ist alles vom Realismus Abweichende ein Zeichen der Dekadenz, der Schwäche des Subjekts und der Künstler, was diesen persönlich zum Vorwurf gereicht. Seine Kritik richtet sich gegen die Moderne von Flaubert bis Proust, von Joyce bis Beckett.[16] In der politischen Praxis wurden die ästhetischen Urteile schließlich zu Schreibverboten und mitunter zur Deportation in Gulags verwendet, wie es dem Theateravantgardisten Vsevolod Mejerchol'd geschah.

Das Primat des Inhalts bei den drei Theoretikern folgt der Idee, oberstes Kriterium der politischen Kunst müsse ihre Verständlichkeit sein. Ihre ästhetische Qualität ist untergeordnet, ihre Form wird höchstens nach Wirkungseffekten befragt. Bei Sartre führt das so weit, dass er von den Künstlern überhaupt nur Schriftsteller in die Pflicht nimmt, sich politisch zu engagieren. Wenn aber die Sprache des Schriftstellers nur pragmatisch auf Kommunikation reduziert wird, bleibt von der eigenen Qualität von Literatur und Poesie wenig übrig, die höchst präzise zwischen Holzscheiten und Hämmern, Schmetterlingen und Juden unterscheiden würde.

11 Dies verdeutlicht Lukács schon während der Expressionismusdebatte 1937/1938: Georg Lukács: Es geht um den Realismus. In: Schmitt: Expressionismusdebatte (wie Anm. 10), S. 192 – 230.

12 Jean-Paul Sartre: Was ist Literatur? [1948] Reinbek 1981. Aufgrund ihrer überaus verbreiteten Rezeption beschränkt sich die Analyse auf diese Schrift, die nicht direkt im Widerspruch zu anderen Texten Sartres steht.

13 Ebd. S. 25.

14 Ebd. S. 28.

15 Ebd. S. 29.

16 Georg Lukács: Wider den missverstandenen Realismus. Die Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus. Hamburg 1958. Das Buch erschien bereits nach Stalins Tod und dem dekretierten Ende des Stalinismus 1956 auf dem 20. Parteitag.

Eine Kritikrichtung, die in heutigen Diskussionen weitgehend unbeachtet bleibt, ist der russische Formalismus, der zeitgleich mit der russischen Avantgarde das bisherige Denken über Kunst und Literatur grundlegend in Frage stellte.[17] Ein wesentliches Moment dieser Kritikrichtung und Kunstpraxis war die Reflektion der Form des Kunstwerks, die nunmehr als poetisches und ästhetisches Prinzip gefasst wurde und nicht mehr als beiläufige, tradierte Form, die zu diesem oder jenem Inhalt hinzutritt. Zwar gibt es eine Koinzidenz des Bewusstwerdens der Bedeutung der Form und den Revolutionen von 1905 und 1917, doch passte der konstruktivistische Ansatz zur Kritik der zaristischen Gesellschaft, nicht aber zur Vorstellung der Neuen Gesellschaft und wurde ab 1924 verboten.[18] In den Ästhetiken von Benjamin und Adorno werden viele Konzepte des russischen Formalismus implizit aufgegriffen und weiterentwickelt. Besonders hervorzuheben ist ihre Untersuchung der Spannung und gegenseitigen Veränderung formaler und inhaltlicher Momente, sowie die Entfaltung des kritischen Moments aus der Struktur des Kunstwerks selbst heraus.

Auch heutige Debatten über Kunst befassen sich weitgehend mit inhaltlichen Momenten. Wird von einer bruchlosen Einheit der Welt, ihrer gegenständlichen Abbildung und der Rezeption der über den Umweg der Kunst mitgeteilten Botschaft ausgegangen, ist die übliche Vorgehensweise, Kunst nach Kategorien zu beurteilen, die aus Politik, Psychologie oder Moralphilosophie gewonnen sind, nicht weiter verwunderlich. Allerdings bleibt ungeklärt, warum diese Kategorien überhaupt auf Kunst angewendet werden. Wären Botschaften so einfach zu übermitteln, wie es das zugrunde liegende Sender-Empfänger-Modell annimmt, müssten weder Romane noch Musik geschrieben, noch ihre kritische Reflexion unternommen werden.

Sinnliche und geistige Momente

Die linken Ästhetiken knüpfen mit dem Primat des Textes und des Geistigen in der Kunst an Positionen der idealistischen Kunstbetrachtung an. Sie geht davon aus, dass eine vorher existierende Idee im Kunstwerk nur repräsentiert wird. Dies hat die Reduktion des Verstehensbegriffs auf den Text und den sogenannten geistigen Gehalt zur Folge. Im Unterschied dazu macht Adorno auf die qualitative Veränderung des Gehalts abhängig von der konkreten Materialität des Kunstwerks aufmerksam.[19] Adorno spricht von sinnlichen und geistigen Momenten des Kunstwerks und von Impulsen, die ihm zwar vorgängig, aber nicht zugänglich sind.[20] Sowohl die geistigen als auch die

17 Vertreter: Viktor Šklovskij, Jurij Tynjanov, Boris Ejchenbaum; auch Michail Bachtin. Prager Strukturalismus: Roman Jakobson, Jan Mukarovskij. Siehe Viktor Erlich: Russischer Formalismus. Frankfurt am Main 1987.

18 Siehe zur Konfrontation von Sowjet-Marxismus und Formalismus: Ebd. S. 109 – 130.

19 Theodor W. Adorno: Die Kunst und die Künste. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 10.1. Frankfurt am Main 1997, S. 442.

sinnlichen Momente bilden den Gehalt eines Kunstwerks und erfordern damit einen anderen Verstehensbegriff. Darauf gründet sich Adornos Auffassung, dass Kunst eine andere Erkenntnisweise als die theoretisch bleibende Philosophie ist, und dass beide Erkenntnisweisen sich zu ergänzen hätten. Bereits aus der *Dialektik der Aufklärung* lässt sich schließen, dass Adorno das bestehende Verhältnis von Geistigem und Sinnlichem in Kunsttheorie und Gesellschaft kritisiert, da sich in diesem Verhältnis die Dialektik der Naturbeherrschung niederschlägt, an der auch Kunst teilhat.[21] Der entscheidende Unterschied zu den Ästhetiken von Sartre und Lukács ist, dass bei Adorno Natur nicht als eine diskursive Struktur des Geistes vorgestellt wird oder als gestaltlose Masse, über die der Geist verfügen soll, sondern als ein irreduzibles Moment mit eigener Geschichtlichkeit. So beschränkt sich das Verstehen nicht auf das Erfassen einer textlichen Botschaft: „Und ein Kunstwerk verstehen heißt unter diesem Aspekt eigentlich gar nichts anderes, als der Konstellation oder der Dialektik innewerden, in der diese Momente zu einander stehen, also zu verstehen, in welcher Weise das Sinnliche das Geistige ist und in welcher Weise das Geistige sinnlich ist, die beiden Momente also immer auseinanderzuhalten und immer doch zugleich zusammenzudenken."[22]

Die Reflexion der verschiedenen Ästhetiken beschränkt sich nicht auf einen von der Realität abgetrennten Elfenbeinturm, sondern verbirgt Grundprobleme gesellschaftlicher Konstitution. Gerade, indem Adorno aufmerksam dafür ist, wie wenig eine identifizierende oder kontemplative Haltung gegenüber Kunstwerken angemessen ist, ist seine Ästhetik eher dazu geeignet, Prozesse in der Kunst des 20. und 21. Jahrhundert zu erfassen und über das kritische Potential von Kunst nachzudenken als diejenigen von Sartre oder Lukács.

Material, Bedeutung und Form

Die Erschließung neuer Ausdrucksmöglichkeiten und Materialien ist ein zentrales Moment in der Entwicklung der atonalen Musik und der Dodekaphonie. Der Bruch mit dem tonalen System bedeutet eine große Materialerweiterung und -aufwertung, trägt aber zugleich zum Schock der Avantgarde bei. Dieser Schock entstand in der Musik dadurch, dass die gewohnten Bedeutungszuschreibungen etwa zu Akkorden und Intervallen aufgehoben wurden. Dieser Bruch mit zur zweiten Natur gewordenen Reaktionsschemata erzeugt den Eindruck der Unverständlichkeit der Neuen Musik. Die Freisetzung des Materials von eindeutigen Sinnzuschreibungen kann als allgemeiner

20 Der mimetische Impuls folgt in seiner Unverfügbarkeit einer ähnlichen theoretischen Konstruktion wie das Konzept des Triebs bei Sigmund Freud.

21 Ausführlich: Theodor W. Adorno: Zu einer Theorie der musikalischen Reproduktion. Hrsg. v. Henri Lonitz. Frankfurt am Main 2005. Die Arbeit an diesem Text wurde von der an der *Dialektik der Aufklärung* unterbrochen.

22 Theodor W. Adorno: Vorlesungen zur Ästhetik 1958/59. Hrsg. v. Eberhard Ortland. Frankfurt am Main 2009, S. 166.

Prozess in den Avantgarden des 20. Jahrhunderts beschrieben werden. Dass die idealistische Repräsentationsästhetik im Grunde im 20. Jahrhundert nicht mehr funktioniert, ist bei Sartre selbst abzulesen, wenn er die Malerei aus dem engagierten Bereich mit der Begründung ausschließt, die Darstellung eines Elendsquartiers sei „stumm".[23] Sie kann aus seiner Sicht nicht die eindeutige Bedeutung erzeugen, die zur Übermittlung einer Botschaft notwendig wäre.

Naheliegend ist, dass in der Beziehung von Musik und Sprache das Verhältnis zum Text in der Musik seit Jahrhunderten so relevant wie umstritten ist. Schon im 18. Jahrhundert wird debattiert, ob die Musik eine eigene Ausdrucksebene sei, und wie sie sich zum Text verhalte. In Bezug auf die Oper erweitert sich die Frage um die Dimension der Geste, die meist zwischen der instrumentalen Darstellung und dem begrifflichen Text auf der Ebene des Sichtbaren vermittelt, aber auch Aufschluss gibt über das vorgestellte Verhältnis von körperlichem und sprachlichem Ausdruck. Während Goethe in der Vertonung seiner Gedichte nur eine Untermalung ihres textlichen Inhalts erlaubt, formuliert Schubert im Sinne der frühromantischen Ästhetik die Autonomie der medialen Ebenen Musik und Text. Auf diese Auffassung, die Schönberg mit einem Hauch von Genieästhetik noch einmal aufgreift, beruft sich schließlich auch Nono, um seine Kompositionsprinzipien zu verteidigen.[24]

Nebenbei sei bemerkt, dass das verbreitete Romantikverständnis einer Revision bedarf, da oft nur die konservative Spätromantik ab den 1820er Jahren durch Lukács Augen als Vorbereitung des Faschismus (treffender wäre: Nationalsozialismus) betrachtet wird.[25] Wenig beachtet wird, dass die Frühromantik um 1800 gerade für die Formulierung der Kunstautonomie, aber auch durch die neue Konstellierung der Begriffe Kritik, Dialektik und Hermeneutik Wesentliches zur Entwicklung von Marx' Kritikbegriff sowie zur Ästhetik von Adorno und Benjamin beigetragen hat.[26] Friedrich Schlegels hermeneutische Schriften bringen die Geschichtlichkeit von Kunstwerk und Rezeption ins Bewusstsein, indem sie zwischen Produktions- und Rezeptionsebene unterscheiden.

Der Autonomiegedanke, der in Adornos Ästhetik eine Voraussetzung der Kritik bildet, ist ein neuralgischer Punkt in der Unterscheidung von Adornos und Sartres Ästhetik. Die Autonomie, die als *fait social* eine gesellschaftlich erlangte und nicht vollständig verwirklichte, also scheinhafte ist, wird durch die Form des Kunstwerks bedingt.[27] Indem es sich durch sie sowohl vom Kreis der empirischen Dinge scheidet als auch die empirischen Materialien, Bezüge und Ideen nach je eigenen Gesetzlichkeiten umbildet

23 Sartre: Was ist Literatur (wie Anm. 12), S. 15.
24 Nono: Text (wie Anm. 3), S. 41 – 67; Arnold Schönberg: Komposition mit zwölf Tönen. In: Ders.: Stil und Gedanke. Leipzig 1989, S. 146.
25 Siehe auch Ernst Bloch: Diskussionen über Expressionismus. In: Schmitt: Expressionismusdebatte (wie Anm. 10), S. 186.
26 Andreas Arndt; Jure Zovko: Einleitung. In: Dies. (Hg.): Friedrich Schlegel. Schriften zur kritischen Philosophie 1795 – 1805. Hamburg 2007, S. 7 – 64. Siehe auch: Walter Benjamin: Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romanik [1920]. Frankfurt am Main 1973.
27 Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie. Gesammelte Schriften. Bd. 7. Frankfurt am Main 1997. S. 334 – 338.

und organisiert, kann das Kunstwerk eine kritische Distanz zur Gesellschaft einnehmen. Deshalb ist es so leicht, in der Rezeption ein Kunstwerk zu verfehlen, indem es nach politischen, moralischen oder psychologischen Kriterien beurteilt wird, da diese selbst Material geworden sind. Mit der Scheinhaftigkeit der Autonomie betont Adorno dezidiert das Einwirken der Gesellschaft auf das konstituierende Moment des Kunstwerks. Die gesellschaftlichen Prozesse haben auch Einfluss auf die konkrete Gestaltung der jeweiligen Form, dies kommt in der vielzitierten und wenig explizierten Formulierung von der Form als „sedimentiertem Inhalt" zum Ausdruck.[28] In den „Ideen zur Musiksoziologie" lotet Adorno die Bedeutung dieser Erkenntnis für die Kunstkritik aus: „Gesellschaft hat sich in ihrem Sinn und dessen Kategorien sedimentiert, und ihn muß Musiksoziologie entziffern. Sie ist damit verwiesen auf das eigentliche Verständnis von Musik bis in die kleinsten technischen Zellen hinein."[29]

Die Idee, Gesellschaft könnte die Form des Kunstwerks beeinflussen, sucht man bei Sartre vergebens. Er kam schließlich zur selben Verlegenheitslösung wie einige kommunistische Parteien Europas in den 1950er und 1960er Jahren. In langen, fruchtlosen Debatten beschäftigten sie sich damit, wie sich wohl ein eindeutiger Zusammenhang zwischen Kunst und Politik herstellen lässt, wie man sicher sein kann, ob ein Kunstwerk politisch auf der richtigen Seite steht. Wie Sartre gelangt man schließlich zu dem Schluss, die Haltung des Künstlers zum Kriterium zu erheben. Wie erwähnt, restauriert Sartre damit die Einheit von Künstler und Werk, die in der idealistischen Genieästhetik ihren Höhepunkt hatte.[30] Das Pochen auf die engagierte Haltung des Künstlers und des Intellektuellen hat neben ihrer Ratlosigkeit noch eine hässliche Seite an sich: Mit moralischem Druck ging es um die Durchsetzung parteipolitischer Linien, um die Absicherung hierarchischer Gruppen und die Erreichung des Massencharakters der jeweiligen Partei.[31] Die geistige Verpflichtung der Intellektuellen umfasste in der SU etwa ihre Teilnahme am „Leben des Volkes", um gemäß Andrej Ždanovs Vorgaben von 1934[32] sozialistisch schreiben und am Aufbau der neuen Gesellschaft mitwirken zu können. Dies beinhaltete aber auch jederzeit die Möglichkeit der Verbannung in einen äußerst innovativen, aber weit abgelegenen Betrieb auf dem Land.

Bemerkenswert ist, dass die Konzepte vieler europäischer und amerikanischer Avantgarde-Künstler, die zur Aufhebung der Trennung von Kunst und Leben aufrufen, sich in eine verwandte Richtung bewegen. Peter Bürger vertritt die These, die Künstler wollten

28 Ebd. S. 15.

29 Theodor W. Adorno: Ideen zu einer Musiksoziologie. Gesammelte Schriften. Bd. 16. Frankfurt am Main 1997. S. 10.

30 Zum Geniebegriff: Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Bd. 10. Frankfurt am Main 1974, S. 241 ff., 254 f.; Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik. Werke. Hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michels. Bd. 13. Frankfurt am Main 1970, S. 366.

31 Siehe zu beiden Aspekten: Jungmann: Kalter Krieg (wie Anm. 5) und Katrin Breuer: Grundlagen und Wirkungen der Realismusdebatte in Zeitschriften der Kommunistischen Partei Italiens (PCI) im Italien des Dopoguerra 1944 – 1962. Hamburg 2011, S. 28 f.

32 Diese wurden erst 1958 aufgehoben. Ždanov hatte die Richtlinien auf dem 1. Allunionskongress 1934 formuliert. Siehe: Andrej A. Ždanov: Über Kunst und Wissenschaft. Berlin 1951, S. 72.

den kritischen Impuls der bürgerlichen Kunst reformerisch verwirklichen, indem die Institution Kunst aufgehoben und der Konflikt zwischen Autonomie und Wirkungslosigkeit aufgelöst werde.[33] Am Beispiel von Joseph Beuys und Hermann Nitsch wird deutlich, dass diese Reform zuweilen mehr mit Personenkult und verwesenden Materialien zu tun hat als mit gesellschaftlicher Veränderung. Adorno beschreibt diesen Konflikt als das Rütteln der Kunst an ihren eigenen Ketten, an der ständigen Gefahr, sich hermetisch in ihren Bedeutungssystemen abzuschließen oder ihre Wirkungslosigkeit mit politischen Parolen zu überdecken. Von diesem Widerspruch kommt auch die aktuelle Kunstproduktion nicht frei. Aus diesem Grund sind die Implikationen von Adornos Autonomiebegriff für die Frage nach einem kritischen Potential von Kunst, das der Forderung nach ihrem Engagement oder ihrer politischen Wirksamkeit entgegenzusetzen wäre, ernstzunehmen. Zu entwickeln wäre eine Unterscheidung der Begriffe des Politischen und des Kritischen, zu der an dieser Stelle zunächst nur darauf verwiesen sei, dass politische Kunst nicht zwangsläufig kritisch ist, da etwa eine Opernaufführung zur Ehre Mussolinis als politische Manifestation aufzufassen ist, jedoch offenkundig keine kritischen Implikationen hat. Adorno verweist mit Kant auf die Zweckfreiheit des Kunstwerks,[34] die zu dessen kritischem Potential beiträgt. Die Existenz von Dingen, die ihre Funktion nicht ausweisen können, stellt in der heutigen Gesellschaft einen Skandal dar, der gesteigert wird, wenn die Kunstwerke sich nicht widerstandslos konsumieren lassen und damit für kommunikative wie reproduktive Zwecke ungeeignet sind.

Formen der Unverständlichkeit

Der Vorwurf der Unverständlichkeit wurde quasi universal gegen die Neue Musik erhoben. Nono, der bis Mitte der 1970er Jahre explizit politische Texte verwendete, wurde immer wieder hämisch vorgeworfen, diese seien nicht zu verstehen und demnach dürfte es ihm wohl schwerfallen, Personen oder gar Massen zu erreichen. Dazu ist anzumerken, dass die Unverständlichkeit gesungener Texte beileibe kein neues Phänomen ist, das erst im 20. Jahrhundert entstanden wäre, sondern für die Opernaufführungen sehr umfassend gilt und von der heutigen Übertitelungspraxis verwischt wird.

Höchst aufschlussreich ist das Fragment *Über die Unverständlichkeit* von Friedrich Schlegel,[35] in welchem er den Vorwurf der Unverständlichkeit reflektiert. Er kommt zu dem Schluss, dass dieses Phänomen nicht am „Unverstand der Unverständigen" oder am „Unverstand der Verständigen" liege, sondern dass „die Worte Verbindungen [eingin-

33 Siehe Peter Bürger: Theorie der Avantgarde. Frankfurt am Main 1974, S. 66 – 69. Zu bemerken ist, dass Bürger in seine Theorie nur bestimmte Strömungen der Avantgarde der 1960er Jahre einbezieht.

34 Adorno: Ästhetische Theorie (wie Anm. 27), S. 229.

35 Friedrich Schlegel: Über die Unverständlichkeit. In: Ders.: Athenäum. Hrsg. v. Gerda Heinrich. Leipzig 1978, S. 234 – 245. Die Zeitschrift erschien von 1798 bis 1800.

gen] und sich gegenseitig oftmals besser [verstünden] als der Leser". „Philosophische Worte [verhielten] sich wie eine Schar zu früh entsprungener Geister, die alles [verwirrten]." – Schlegel hegte die Hoffnung, im nächsten Jahrhundert [dem 19. L.] könne alles verstanden werden.[36] Seine Hoffnung gründet sich nicht auf eine individuelle Veränderung, sondern eine der Zeit, der Geschichte, der Gesellschaft – konkret, auf ein Überspringen der französischen Revolution nach Deutschland. Die Unverständlichkeit verweist bei Schlegel auf das transzendierende Moment der Sprache und der Kunst. Die Gedanken der inneren Bezüge der Worte finden sich in Benjamins Begriff der Konstellation weiterentwickelt, aus dem ein veränderter Verständnisbegriff zu extrapolieren wäre.[37] Ähnlich wie Schlegel annahm, dass Verständlichkeit nur eine Frage der Zeit wäre, war auch Schönberg der festen Überzeugung, dass die dodekaphone Musik dieselbe Allgemeingültigkeit erlangen würde wie die tonale, weil er sie nicht als revolutionären Bruch verstand, sondern als logische Entwicklung aus der Dynamik des tonalen Systems heraus.[38] Nur konnten ihm in dieser Annahme weder die Kritiker noch das Publikum im 20. Jahrhundert folgen – und niemand pfeift auf der Straße ein dodekaphones Motiv, keines fand Eingang in den Bereich der Handy-Klingeltöne. Vielmehr ist evident, wie absurd es wäre, solche Hoffnungen aus heutiger Zeit zu formulieren. Unübersehbar ist zudem, dass der historische Index der Unverständlichkeit nach der Shoah ein anderer ist.

Nonos Komposition *Il canto sospeso*,[39] 1956 bei den Darmstädter Ferienkursen uraufgeführt, provozierte durch seine Textunverständlichkeit nahezu einen Skandal im konservativen Nachkriegsdeutschland. Zugrunde liegen der Komposition Briefe zum Tode verurteilter Widerstandskämpfer, die in Europa gegen Nationalsozialismus und Faschismus kämpften.[40] Sie gruppieren sich um den Abschiedsbrief einer jungen jüdischen Frau, die deportiert wird.[41] Mehr als typische Positionen, die Personen vertreten, wird ihr individuelles Empfinden, ihr individueller Widerstand gegen die Vernichtung hervorgehoben.

Die Presse kritisierte den „sinnlosen Klang", der zur Chiffre der Unverständlichkeit wird. Karlheinz Stockhausen, der in einer Radiosendung Nonos Komposition, Pierre Boulez' *Marteau sans maître* (1954) und seinen *Gesang der Jünglinge* (1956) in der Absicht gegenüberstellte, sich als dialektische Mitte zwischen Verständlichkeit und Unverständlichkeit zu präsentieren, warf Nono vor, er treibe dem Text seinen Sinn aus: Nono komponiere den Text, „als gälte es, dessen Sinn wieder zurückzuziehen aus der Öffent-

36 Ebd. S. 234 f., 243.

37 Walter Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels. Frankfurt am Main 1978, S. 16 f. So schreibt Benjamin: „Die Ideen verhalten sich zu den Dingen wie die Sternbilder zu den Sternen."

38 Schönberg: Komposition (wie Anm. 24), S. 147.

39 Übersetzt: der unterbrochene, der schwebende Gesang.

40 Piero Malvezzi; Giovanni Pirelli (Hg.): Lettere di condannati a morte della Resistenza europea. Torino 1954. Deutsche Ausgabe: Und die Flamme soll euch nicht versengen. Zürich 1955.

41 Siehe die ausführlichen Analysen: Wolfgang Motz: Konstruktion und Ausdruck. Saarbrücken 1996; Erika Schaller: Klang und Zahl. Luigi Nono: serielles Komponieren zwischen 1955 und 1959. Saarbrücken 1997.

lichkeit. Er bringt den Text in einer Form, dass man beim Anhören nahezu nichts mehr versteht. Wozu dann überhaupt Text und gerade diesen? Man kann es sich so erklären: Besonders bei der Vertonung derjenigen Briefstellen, bei denen man sich am meisten darüber schämt, dass sie geschrieben werden mussten, nimmt der Musiker nur noch als Komponist Stellung zu sich selbst, der doch vorher die Texte ausgewählt hatte: er interpretiert nicht, er kommentiert nicht: er reduziert vielmehr die Sprache auf ihre Laute und macht mit diesen Musik."[42] Augenfällig an dieser Ablehnung ist das Beharren auf einem sinnvollen Zusammenhang, der bei diesem historischen Gegenstand aus Perspektive des um Existenzmythen ringenden Nachkriegsdeutschlands unter keinen Umständen in Frage gestellt werden durfte. Um die „große Erzählung" der Leidensgeschichte des deutschen Volkes nicht zu gefährden, ist durchaus auf die mühselige Konstruktion einer gemäßigten Moderne zu schließen, die die Nachkriegszeit prägte.

Konstruktion und Wahrnehmung

Bei der Betrachtung von Nonos Kompositionsweise fällt auf, dass es sich bei der Unverständlichkeit nicht um willkürliche Destruktion handelt. Nono bricht mit den traditionellen Ordnungsschemata, um das Moment der Unterbrechung zwischen Text und Musik zu überschreiten, das in *Il canto sospeso* selbst zum Ausdrucksmoment wird. Nono formuliert ein Konzept, das in eine andere Richtung weist. Es geht ihm darum, den Text als „phonetisch-semantisches Gebilde zum Ausdruck" zu bringen.[43] In der Freisetzung des phonetischen Moments könne dieses einen semantischen Gehalt erhalten.[44] Indem die „einfache Linearität der Ereignisse" durch eine neue Vielschichtigkeit abgelöst wird, entsteht ein polyphones Gebilde, das die Überlagerung von Bedeutungen zur Folge hat.[45] Es ist offensichtlich, dass Stockhausens Vorwurf, es gehe um die Bewegung des Materials um seiner selbst willen, deshalb werde der Text wie ein Parameter unter anderen behandelt, nicht zutrifft.[46] Nono unterscheidet sich von anderen „seriellen" Komponisten, die sich an der korrekten Berechnung der Parameter erfreuen, da bei ihm durch die serielle Behandlung hindurch Bedeutung und Expressivität entstehen.[47] Die Überlagerung der Textfragmente dient nicht der Auslöschung des Sinns, vielmehr werden die individuellen Erfahrungen in vielfacher Weise in Beziehung gesetzt. Die polyphone Form ermöglicht etwas Besonderes für den Chorsatz: Durch die

42 Karlheinz Stockhausen: Sprache und Musik II. In: Ders.: Texte zur elektronischen und instrumentalen Musik. Hrsg. v. Dieter Schnebel. Bd. 2, Köln 1964, S. 158.
43 Nono: Text (wie Anm. 3), S. 60.
44 Ebd. S. 48.
45 Ebd. S. 50.
46 Wolfgang Motz weist in seiner Analyse nach, dass Stockhausens Analyse auch formal nicht zutreffend ist. Motz: Konstruktion (wie Anm. 41., S. 47 f.
47 Siehe zur Unterscheidung von anderen zeitgenössischen Kompositionen, die auf Sprachexperimenten beruhen: Werner Klüppelholz: Sprache als Musik. Studien zur Vokalkomposition bei Karl-Heinz Stockhausen, Hans G. Helms, Mauricio Kagel, Dieter Schnebel und György Ligeti. Saarbrücken 1995.

Verdichtung entsteht ein Gemeinsames und Allgemeines, ohne dass das Individuelle aufgehoben würde. Nono formuliert zu seiner Chortechnik, in der die Worte sukzessiv auf verschiedene Stimmlagen verteilt werden: „Ich wollte eine horizontale melodische Konstruktion, die sämtliche Register ergreift; ein Schweben von Laut zu Laut, von Silbe zu Silbe: eine Linie, die manchmal aus der Abfolge von Einzel-Tönen oder Einzel-Tonhöhen entsteht und manchmal sich verdickt zu Klängen."[48]

Im Umgang mit dem Text verdeutlicht sich, dass Sartre für Nono zwar einen wichtigen Ausgangspunkt zur Entwicklung einer Idee von politischer Kunst bildet, jedoch in der Entwicklung ästhetischer Form keine Relevanz hat. In den Texten zum neuen Musiktheater deutet Nono in Bezug auf Sartre ein Konzept der „espressione-testimonianza" an, der auf eine Verzahnung von Ausdruck und Zeugenschaft zielt. Dies bedeutet für Nono, anders als für Sartre, dass ohne die Weiterentwicklung der ästhetischen Sprache und der Ausdrucksmöglichkeiten über die Konflikte der jeweiligen Gegenwart kein Zeugnis abgelegt werden kann. Dem liegt ein spezifisches Verständnis der Historizität von Kunst zugrunde, die Nono auch mit Adorno und Benjamin gemeinsam ist, die er jedoch aus der Kulturtheorie Antonio Gramscis bezieht. Dieses Herangehen verdichtet sich im Begriff des *linguaggio*, der allgemein im italienischen Avantgarde-Kontext verbreitet ist, und am ehesten mit „Ausdrucksweise" zu übersetzen ist. Gramsci betrachtet Material, Techniken und Formen der Kunst als menschliche Aktivitäten, die historisch vermittelt sind. Auf diese Weise fokussiert der Begriff die Sprachähnlichkeit von Bildern und Ausdrucksweisen, die eine Struktur ausbilden können, ohne sich der Wortsprache anzugleichen.[49]

Nonos Vorgehen bezieht eine weiterreichende Bedeutung aus dem Kontext der Avantgarde der 1950er/1960er Jahre, insofern im Zuge der Krise des Werkbegriffs der sinnliche Aspekt von Kunst bewusster zum Gegenstand der Auseinandersetzung wird. Die Entwicklung graphischer Partituren und aleatorischer Kompositionsverfahren sprengt die zum Klassizismus neigende Idee, die ideale Rezeptionsweise von Musik sei das Lesen der Partitur; diese die ‚eigentliche' Werkgestalt. Obgleich die Partitur einen Möglichkeitsraum von Interpretationen absteckt und somit über die einzelne Interpretation hinausweisen kann, muss der musikalische Zusammenhang in jeder Interpretation neu erschlossen werden.

Der Vorwurf der seriellen Reduktion, den Stockhausen erhebt, ist merkwürdig, da Nono 1959 in einem Vortrag in Darmstadt diese Art zu komponieren wie auch die aleatorischen Verfahren John Cages scharf kritisiert.[50] Beiden hält er vor, sie würden das Material als geschichtslose Masse behandeln, das jedem Zweck verfügbar gemacht werden könne, anstelle es in seinem Gewordensein zu reflektieren. Die Positionierung ge-

48 Nono: Text (wie Anm. 3), S. 201.

49 Siehe Joachim Noller: Engagement und Form. Giacomo Manzonis Werk in kulturtheoretischen und musikhistorischen Zusammenhängen. Frankfurt am Main 1987, S. 15, 35.

50 Nono: Text (wie Anm. 3), S. 34 – 40.

gen das rationalistische Ausrechnen von Musik einerseits und die Vorstellung einer unmittelbaren Klangerfahrung andererseits, wie sie John Cage und andere amerikanische Komponisten vertreten, verstärkt sich im Verlauf von Nonos Komponieren. Gegen den Mythos des unmittelbaren Hörens ist allerdings zu erwähnen, dass Cages Konstruktionen, die eine Klangerfahrung unabhängig vom Nachvollzug des musikalischen Zusammenhangs ermöglichen sollen, so komplex sind, dass von Unmittelbarkeit in einem einfachen Sinn nicht gesprochen werden kann. Cages Stücke, die oft mit widerwilliger Geste als Jux abgetan wurden, lösten andererseits einen Schock im europäischen Komponieren aus und stießen schließlich auch auf philoamerikanische Bewunderung. Bemerkenswerterweise wurden Cage und die amerikanischen Hörer darum beneidet, dass sie ohne geschichtliche Prägung und Vorbelastung, quasi mit „unschuldigen Ohren" hören könnten.[51] Weder der Umstand, dass Cage bei Schönberg studiert hatte, noch dass es seit Anfang des 20. Jahrhunderts einen regen Austausch zwischen amerikanischen und europäischen Künstlern gab, konnte die Deutschen in ihrer Reinheitsprojektion beeindrucken. Im Gegensatz zu dieser Auffassung tragen die Klänge, die Cage hörbar macht, einen deutlichen gesellschaftlichen Index. In *4'33"*[52], einem seiner bekanntesten Stücke, bringt Cage die Form des Konzerts zur Reflexion. Nach der Überlieferung betritt der berühmte Pianist David Tudor die Bühne, setzt sich an den Flügel, öffnet und schließt ihn nach einer zuvor aleatorisch bestimmten Zeitspanne wieder. Diesen Vorgang wiederholt er noch zwei Mal und tritt dann wieder ab. Die Folge dieses Geschehens ist, dass das Publikum beginnt, sich selbst und den äußeren Geräuschen zuzuhören. Im zweiten Teil wird ein Gewitter vernehmbar. Werden bei gewöhnlichen Konzerten Außengeräusche und andere Zuhörer und Zuhörerinnen als störend empfunden, werden sie hier zum Teil des Stücks. Voraussetzung dafür ist die Verwendung der traditionellen Konzertform, die sich zugleich zum inhaltlichen Moment wandelt. Auf- und Abtritt, Klavierdeckel Auf- und Zuklappen sowie die Geräusche des Gewitters und das Husten des Publikums finden in einer zeitlichen und räumlichen Struktur statt, die die Form des Konzertes bestimmt. Cage beschränkt sich jedoch nicht darauf, einen variablen Inhalt in einer vorgegebenen Form zu präsentieren. Vielmehr ist auch die Länge der Teile, die Anzahl der Spieler und die Art der Instrumentierung des Stücks frei wählbar, so dass ein Höchstmaß an Bestandteilen in die „Zone des Unbestimmten"[53] überführt werden. Während der jeweiligen Aufführung verliert die Unterscheidung zwischen Musik, Klang oder Geräusch an Klarheit. Auch die soziale Dimension der Konzertform rückt ins Bewusstsein, da die Ausrichtung der Aufmerksamkeit auf die Bühne den Nebeneffekt hat, die anderen Personen ausblenden zu können. Eine Facette

51 Siehe Amy Beal: New Allies, New Music. American Experimental Music in West Germany from the Zero Hour to Reunification. Berkeley 2006, S. 57.

52 Uraufführung: 29. 8. 1952, Maverick Concert Hall, New York.

53 Adorno: Reproduktion (wie Anm. 21., S. 239. „Die Zone der Unbestimmtheit ist keine bloße Unzulänglichkeit der Notation, sondern die Konsequenz eines Zeichensystems für Intentionsloses." Cage verwendet den Begriff *indeterminacy*, der von dem des Zufalls zu unterscheiden ist.

der Dialektik in der (Natur-) Geschichte der Konzertform wird hier spürbar. Odysseus, der sich festbinden lässt, um den Gesang der Sirenen kontemplativ hören zu können, ohne dem sinnlichen Verlangen nachzugeben, ist mythisches Bild der von Handlung und Klangereignissen gefesselten Zuschauer. Sie haben die Konditionierung, die seit dem 18. Jahrhundert nach und nach durchgesetzt wurde, als Notwendigkeit akzeptiert und reagieren auf Abweichungen dementsprechend aggressiv.

Polyphonie des Hörens

In Cages Stücken gibt es keine Motive oder komplex komponierte Zusammenhänge, die hörend nachzuvollziehen wären. Das verlässliche Schema von Erwartung und Erinnern, das die Zeitstruktur des Hörens bestimmt wird vielmehr unterbrochen, ständig geschieht Unerwartetes. Allgemein gesprochen ist es die Erfüllung der Erwartungen, das Vermögen, Erscheinendes mit Vergangenem in Beziehung zu setzen, die schließlich den Eindruck des Verstehens erwecken. Cage wie Nono brechen jeweils auf ihre Art mit dem Erwarteten. In seinem Spätwerk beschäftigt sich Nono immer stärker mit dem kritischen Potential des Wahrnehmens und Hörens. Im späten Hauptwerk *Prometeo*, das sowohl mit Textüberlagerungen als auch mit in der Partitur notierten, aber nicht zu spielenden Fragmenten von Benjamin und Hölderlin operiert, wird schließlich „Ascolta", die Aufforderung zum konzentrierten und aufmerksamen Zuhören, zum einzig verständlichen Wort der Komposition. Wie um die Ablehnungen und Vorwürfe an Nono aus der Zeit von *Il canto sospeso* zu wiederholen, beschwert sich ein Kritiker anlässlich der jüngsten Aufführung darüber, dass man gar nicht wisse, wem oder was man zuhören solle.[54] Nicht, dass es in zweieinhalb Stunden keine Klangereignisse gegeben hätte.

Es mag zunächst erstaunen, dass die Aufforderung zu bewusster Wahrnehmung einen kritischen Gehalt haben könnte und dass Nono, der Melodie- und Rhythmuselemente von Arbeiterliedern und Texte von Marx und Rosa Luxemburg in seinen Kompositionen verwendete, ein herausragenden Vertreter dieser Position war. In der Formulierung der politischen und kritischen Notwendigkeit von „Ascolta" liegt bei Nono die Hingabe an den Gegenstand in seiner radikalen Besonderheit. Der Hingabe an die Materialien, den Gegenstand, das Gegenüber entspricht Adornos Formulierung von der Freiheit zum Objekt, die er zur entscheidenden Haltung der Erkenntnis macht. Die Bedeutung der Erkenntnis geht dabei weit über die pragmatische Anwendbarkeit hinaus und erlangt eine moralische Dimension. Besonders im Zusammenspiel von Kunst und Philosophie ist die von Adorno anvisierte Erkenntnisweise eine, in der das Subjekt es zulässt, sich

54 Peter Uehling: „Aber worauf soll man hören?" Berliner Zeitung, 20. 9. 2011. „Durch die Stimmbehandlung werden diese Texte unverständlich, sie sind fragmentiert oder als Partitureintragungen nur den Musikern zugänglich. Das einzige Wort, das der Hörer versteht, ist die Aufforderung ‚ascolta!' – ‚höre!' Aber auf was?"

durch die Erfahrung des Objekts in Frage zu stellen und zu verändern. Auch die zunehmende Bedeutung der Aufführung in der Neuen Musik und die besondere Gestaltung bei Nono ist ein Ausdruck der Kritik an identifikatorischen Erkenntnisweisen. Durch die polyphone Gestaltung von Musik und Sprache ist es Zuhörern und Zuhörerinnen überlassen, wohin sie ihre Aufmerksamkeit richten, was ihnen ermöglicht, ihre Beziehung zum Gegenstand zu reflektieren. In den multifokal ausgerichteten Klangräumen wird von jeder Hörposition aus ein anderer Aspekt, eine andere Gestalt des ästhetischen Gegenstands wahrnehmbar. So wie Nono in den Chorsätzen an einem differenzierten Zusammenklang individueller Momente zu einem Gemeinsamen interessiert ist und nicht an einem uniformierten, homophonen Klang, wird das Publikum nicht als Rezeptionsmasse adressiert, sondern als eine Menge von einzelnen Subjekten. Nono verweist damit auf das radikal Besondere der ästhetischen Gegenstände, das der alltäglichen Austauschbarkeit von Menschen und Waren entgegensteht.

In der polyphonen Kompositionsweise liegt ein utopisches Moment, da die Subjekte, vertreten durch die Gesangsstimmen, in anderen Beziehungen stehen als gesellschaftlich vorgesehen. Die Polyphonie ist Bestandteil der Vorstellung Adornos von einer informellen, zwanglosen Musik, in der die Form sich aus den Einzelmomenten des Materials und seiner mimetischen Ausdrucksimpulse bildet. Die Form soll organisierend wirken, ohne als Allgemeines das Material unterzuordnen und ohne die Gewalttätigkeit der Rationalität auszuüben. Zum Verhältnis von neuen und alten Formen bemerkt Adorno am Ende der *Ästhetischen Theorie*, dass zwar möglicherweise unter den Bedingungen einer befreiten Gesellschaft die alten Formen den Menschen wieder zufallen würden; dass aber keineswegs ein Zustand von Ruhe und Ordnung und Harmonie, der von heute aus an sie geheftet wird, erstrebenswert sei. Vielmehr entfalte sich in den neuen Formen ein Neues, das auf etwas anderes hinweise und nicht nur vom Zustand der Beschädigung spreche, in dem es entstanden sei.[55]

Die *Tragödie des Hörens*, wie der Untertitel des *Prometeo* lautet, beschreibt Nono als den Widerspruch zwischen dem technisch Möglichen und der als schwierig empfundenen Rezeption. Er sieht als einzige Möglichkeit, „sich allen Möglichkeiten [zu] öffnen, mit allem Potenzial, das wir in uns selbst haben, nicht nur in den Ohren, nicht nur im großen Bereich der Wahrnehmung, sondern im Leben unseres Geistes und unserer möglichen Unendlichkeiten". Mit Adornos vehementer Suche nach dem Neuen und Cages Experimenten konvergiert Nonos Beschreibung vom suchenden Hören, das den Kompositionsprozess prägt: „Wir müssen wissen, dass wir in jedem Moment scheitern können, aber trotzdem suchen, immer das Unbekannte suchen."[56]

55 Adorno: Ästhetische Theorie (wie Anm. 27), S. 386.

56 Luigi Nono: Scritti e Colloqui. Hrsg. v. Angela Ida De Benedictis; Veniero Rizzardi. Lucca 2001, S. 531. „Aprire a tutte le possibilità, con tutto il potenziale che abbiamo in noi stessi, non solo negli orecchi, non solo nel gran campo della percezione, ma nella vita della nostra mente e dei nostri infiniti possibili." – „Dobbiamo sapere di poter precipitare in ogni momento, ma cercare, comunque, cercare, sempre, l'ignoto." (Ebd. S. 539.)

La fabbrica illuminata – Die beleuchtete Fabrik

An Brechts politischer Ästhetik kritisiert Adorno das Prinzip der Simplifizierung, da gesellschaftliche Prozesse ob ihrer Komplexität nicht mehr abbildbar seien.[57] Im russischen Formalismus ist der Gegenentwurf zur Simplifizierung angelegt. Die Verbindung von künstlerischer und gesellschaftlicher Form wird bei Adorno und Nono auch auf die Kategorie des Materials übertragen. Diesem Gedanken folgend gibt es keine Grundlage, um die Verständlichkeit einer einfachen Form anzunehmen. Technik und Materialien der künstlerischen Produktion stehen in Zusammenhang mit der technischen Entwicklung des nicht-ästhetischen Bereichs. Insofern vermag eine absichtlich simplifizierte Form den Zustand der Gesellschaft nicht zu reflektieren, macht mithin also nichts verständlich. Im Gegenteil: Beim Festhalten an der klassisch dramatischen und narrativen Form – in der Konflikt, Handlung und dramatischer Verlauf aus dem Antagonismus zweier geschlossener Figuren entspringen und im Medium der Sprache ausgetragen werden[58] – wird der Zustand der Gesellschaft verschleiert. In dieser Form, die das Subjekt zum platonschen Demiurgen macht und ein Ideal formuliert, das nach der Kritik Marx' und Freuds nicht aufrechtzuerhalten ist, kann die Zerstörung, die im 20. Jahrhundert stattgefunden hat, nicht zum Ausdruck kommen. Nicht beschrieben würde in dieser Form der Verfall des Subjekts und der bürgerlichen Umgangsformen, die Unmöglichkeit der Verständigung, die schon um 1900 eine Sprachkrise hervorrief – nicht die Unmöglichkeit des Handelns, die auf die Ohnmächtigkeit des einzelnen Subjektes verweist. Nicht beschrieben bliebe, dass Subjektwerdung nur um den Preis der Deformation zu haben ist. Diese gesellschaftliche Entwicklung ist es, die für den Verfall der alten Formen sorgt und nicht die Boshaftigkeit oder Unfähigkeit oder falsche politische Haltung der Künstler.

Eine besondere historische Situation ermöglichte es Nono, mit der Komposition *La fabbrica illuminata*[59] ein Experiment gegen die Simplifizierung zu unternehmen. In einem Stahlwerk in Genua nimmt Nono die Fabrikklänge auf Tonband auf, die er im Studio bearbeitet. Der Text der Komposition besteht aus dokumentarischen Ausschnitten von Gewerkschaftsberichten über die physische Zumutung der Arbeit. Diese werden mit literarischen Fragmenten verbunden, die beschreiben, wie die Wechselschicht das Leben eines Paares einschränkt. Es wird benannt, dass noch das Privateste, die Sexualität, sich nach dem Takt der Fabrik zu richten hat. Gesungen wird der Text von einer Sopranistin, die die Textfetzen gegen die bearbeiteten Fabrikgeräusche durchsetzen muss, die aus vier Lautsprechern auf sie und das Publikum einkreischen und eindröh-

57 Theodor W. Adorno: Engagement. Gesammelte Werke. Bd. 11. Frankfurt am Main 1997, S. 416.
58 Peter Szondi: Theorie des modernen Dramas. Frankfurt am Main 1969, S. 14 f.
59 Uraufführung: Teatro La Fenice, La Biennale di Venezia, 15. 9. 1964.

nen. Die Komposition endet mit einer wundervollen Passage von Cesare Pavese, der gegen die Verzweiflung die Hoffnung auf einen Morgen ohne Ängste formuliert.[60] Bei einer Aufführung des Stücks in der Mensa der Fabrik, die das Ausgangsmaterial lieferte, reagierten die Arbeiter der Erzählung nach mit einem erstaunten Wahrnehmen des sie alltäglich umgebenden Lärms und der Feststellung, die Wirklichkeit sei noch viel schlimmer.[61] Es wird deutlich, dass auch an dieser Stelle Nono eine Veränderung der Wahrnehmung bei seinem Publikum erreichen will und sich nicht mit der textuellen Thematisierung der Arbeitsumstände begnügt.

Die spezifische Art von Unverständlichkeit, in der Gespräche von Fabriklärm und Kriegsgeräuschen zerrissen und überschrieen werden, ist in anderem Kontext auch in Filmen der 1960er Jahre bei Michelangelo Antonioni, Jean-Luc Godard und Alain Resnais anzutreffen.[62] Es handelt sich also um eine ästhetische Chiffre, die ein bestimmtes Verhältnis von Sprache und Industrie ausdrückt, das historisch-gesellschaftlich zu entschlüsseln ist. Das Gesellschaftlich-Abstrakte, das hier gerade in seiner Unsichtbarkeit zum Ausdruck kommt, wird dadurch erkennbar, dass die Übereinstimmung von Sehen und Hören in Filmen und Konzertaufführungen aufgebrochen wird. Durch die technische Verfremdung und die Möglichkeit der Zeitverzögerung durch Tonband und Live-Elektronik entstehen Klänge, denen keine direkte Klangquelle zugeordnet werden kann und deren Zeitlichkeit unklar wird. Im Zentrum der Betrachtung steht das Subjekt, das diesen Bedingungen ausgesetzt ist und darauf reagiert. Angesichts des Topos von *La fabbrica illuminata*, dem Arbeitskampf, ist bemerkenswert, dass es eine weibliche Stimme ist, die Forderungen ausspricht und die Anklage führt. Damit vertritt sie als einzelnes Subjekt das Allgemeine. Diese Position wird sonst meist von männlichen Stimmen eingenommen, während die Allgemeinheit der weiblichen Stimme sich gewöhnlich auf Klage und Lamento beschränkt. Trotzdem liegt der Komposition keine simple Entgegensetzung von menschlicher Stimme und tödlicher Industrie zugrunde, die sich leicht auf eine Konfrontation eines männlichen und weiblichen Elements reduzieren ließe. Vielmehr ähnelt die Singstimme sich den Geräuschen der Stahlfabrikation an. Es ist nicht nur die kapitalistische Realität, die mit der Abbildästhetik nicht mehr gefasst werden kann. Gerade im Verhältnis der Frau zur Industrie taucht eine andere Dimension der Zerstörung und des Unverstandenen in den Kunstwerken auf, das auch die Erkenntnistheorie wesentlich berührt.

Während in Rezeptionskreisen ernster Musik in dieser Zeit über die Zulässigkeit elektronisch erzeugter Klänge im sakralen Bereich der hohen Kunst debattiert wird, beschreibt Nono seine Erleichterung, mit den Arbeitern nicht darüber diskutieren zu

60 Cesare Pavese: Due poesie a T. In: Poesie edite e inedite. Hrsg. v. Italo Calvino. Torino 1962, S. 176.
61 Nono: Text (wie Anm. 3), S. 106.
62 Michelangelo Antonioni: Il deserto rosso. Italien 1964; Jean-Luc Godard: Une femme est une femme. Frankreich 1961; Alain Resnais: Muriel ou le temps d'un retour. Frankreich 1963.

müssen, ob seine Kompositionen „noch“ Musik seien. Deutlich wird, dass es im Prinzip weder ein Ende der Kunst noch ein Nichtverstehen zeitgenössischer Kunst geben kann, das sich mit der Neuheit ihrer Verfahren oder Formen begründen würde. Zumindest keines, das sich auf den ästhetischen Bereich alleine beziehen ließe. Es müsste präziserweise auf die Prozesse der Gesellschaft selbst bezogen werden, deren Unverständlichkeit mit ihrer Nichtabbildbarkeit korrespondiert.

Die Flüchtigkeit des Politischen

Nono und Adorno beziehen die geschichtliche Dimension der Kunst auch auf die Rezeption von Kunstwerken.[63] Aus heutiger Perspektive wird an den Kompositionen Nonos mit direkter politischer Implikation ein Charakteristikum des Politischen sichtbar: Die politische Wirkung dieser Stücke, die sich oftmals als Skandal äußerte, entsteht aus der Reibung zwischen konkreter politischer Situation und ihrem Reflektierbarwerden in der Musik, mithin aus einer Berührung der Sphäre der Kunst mit der Realität. Das Politische aber ist in seiner Wirkungsdimension flüchtig. Es zerfällt mit seinen Realien, wie sich an den Kommentaren Nonos zu seinen Stücken ablesen lässt. Im Gegensatz zum Klang seiner Kompositionen, denen man die Lichtjahre des technischen Fortschritts der Tonstudios nicht anhört, ist das historisch Gewordene seiner Texte überdeutlich. Mit dem Begriff der Realien bestimmt Benjamin die stofflichen Momente eines Kunstwerks, die als inhaltliche benannt werden könnten.[64] Diese verlieren im Zuge der gesellschaftlichen Veränderung an Relevanz, wie etwa die Ehebruchliteratur mit dem Ehebruch. Nach Benjamin werden im Laufe der Zeit immer andere Schichten des Kunstwerks erfahrbar. Die einstige Wirkung, die in der Lage ist, Skandale zu produzieren, kann fünfzig Jahre später nicht mehr erfahren werden. Das Kritische der Form hingegen kann unter Umständen erst dann zur Geltung kommen,[65] auch weil sich die selbst geschichtlich konstituierte Wahrnehmung verändert. Die Unverständlichkeit, die sich nicht aus Abwehr der Erfahrung ergibt, sondern aus dem Kunstwerk innewohnenden Konstellationen hervorgeht, ist ebenfalls flüchtig. Als Qualität des Gegenstandes kann sie sich nur in der potentiellen Erfahrung verwirklichen und so als kritische Kategorie wirksam werden.

63 Vgl. Matteo Nanni: Auschwitz – Adorno und Nono. Philosophische und musikanalytische Untersuchungen. Freiburg 2004.

64 Walter Benjamin: Wahlverwandtschaften. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann; Hermann Schweppenhäuser. Bd. I.1. Frankfurt am Main 1980, S. 125 ff.

65 Walter Benjamin: Die Aufgabe des Übersetzers. Gesammelte Schriften. Bd. IV.1. Frankfurt am Main 1980, S. 9 – 21.

Diskussion

Eine Anmerkung zu Sartres Engagement-Begriff

Ich darf darüber urteilen, weil ich befangen bin.
Karl Kraus

I

Dient Parteinahme nur dem Distinktionsgewinn, ist sie so oder so bloß eine Laune und verschwindet, wenn dieser Gewinn nicht mehr winkt. Wie sollte es da verwundern, dass sie ihr Verhältnis zu materialistischer Kritik, das heißt: die Subjekt-Objekt-Beziehung, nicht reflektiert. So jedenfalls erscheint Engagement wie ein plötzlich auffahrender, pathetisch gewordener Strukturalismus, als Dramatisierung von ohnehin determinierenden, objektiven Strukturen. Hat sich dann die Prophezeiung des solchermaßen Engagierten wieder einmal erfüllt, kommt sich der Prophet überflüssig vor: Er weiß sich in seinem Extremismus überholt von der Wirklichkeit, übt sich nicht selten – nach neuem Distinktionsgewinn Ausschau haltend – in Demut vor ihr und verurteilt, als sei er nie dabei gewesen, die Dramatisierung als Alarmismus.

Vielleicht rührt daher auch die große Verwirrung über die Philosophie von Jean-Paul Sartre. Die Meinung, dass seine Rede vom Engagement nur die Ideologie einer Laune sei, der man zuweilen eben nachgibt, erscheint als Abwehr des philosophischen Problems, das der Begriff selbst aufwirft. Sartre antwortete darauf nonchalant, die meisten würden ihre Zeit ohnehin nur damit verbringen, „sich ihr Engagement zu verhehlen“[1]; sind sie Intellektuelle, nennen sie ihre Reaktionsbildung gewöhnlich Desengagement. Ob sie es also nun wollen oder nicht, sie sind engagiert. Diese Antwort wäre nun keineswegs mit der beliebten linken Parole, alles Private sei politisch, zu verwechseln. En-

1 Jean-Paul Sartre: Was ist Literatur? Übersetzt von Traugott König. Gesammelte Werke. Hrsg. v. Traugott König. Schriften zur Literatur. Bd. 2. Reinbek 1986, S. 62.

gagement, wie Sartre es in seiner frühen Philosophie versteht, bedeutet nicht *tel quel* politisches Engagement, sowenig wie etwa Alltag politischer Alltag. Es ist zunächst nur ein anderer Ausdruck dafür, dass der Mensch, wie Marx sagt, kein „abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen" ist.[2] Die Frage lautet, wie der Einzelne sich dessen bewusst wird, ohne zugleich die Welt, wie sie ist, also die Welt von Staat und Kapital, zu bejahen. Das Bewusstsein dieser Schwierigkeit heißt Kritik, und sie wäre von vornherein dem politischen Engagement entgegenzusetzen, insofern sie das Politische als Bewegungsform des Souveräns, diesen als andere Seite des Kapitalverhältnisses, durchschaut. Gerade hier, im Begriff des Politischen, nicht in dem des Engagements, liegen die unmittelbaren Probleme der Existenzphilosophie Sartres.

So ist Sartres Engagement-Begriff zunächst gegen das landläufige Missverständnis zu verteidigen, er fordere die Politisierung der Kunst. Das Gegenteil gilt ihm vielmehr als ästhetisch bindend: Der Künstler hat sich im Grunde nur für seine Kunst zu engagieren, es ist bloß die Frage, welche und worin sie besteht. Denn was wäre, fragt Manfred Dahlmann in Sartres Sinn, „Kunst ohne Künstler und Kunstkritiker, die sich mit aller ihnen zur Verfügung stehenden Leidenschaft für den (Wahrheits-) Gehalt der von ihnen produzierten (oder kritisierten) Kunstwerke einsetzen, sich also für sie ‚engagieren'"[3] – nichts anderes als bebilderte Kunsttheorie. Der Glaube jedoch, dass sich Wahrheit in der Kunst allein oder vorwiegend im Inhalt der Werke mitteile, die Form bloß als Vehikel dienen könne, ist die Unwahrheit, die in der Forderung einer politisch engagierten Kunst verbreitet wird. Es ist nur logisch, dass damit der Inhalt in der Kunst genauso wie der Staat in der Gesellschaft betrachtet wird: die Form des Werks wie die des Souveräns darf nicht zur Sprache kommen.

Nicht zuletzt, weil man ihn dieser Gleichgültigkeit gegenüber der Form früh schon bezichtigte, entwarf Sartre eine auf den ersten Blick befremdliche Typologie von Prosa und Poesie, die sicherlich auch von spezifisch französischen Literaturtraditionen herrührt. Er geht davon aus, dass in der Poesie sich zu ‚engagieren' etwas grundsätzlich anderes bedeute als in der Prosa. Die Poesie gleicht darin der Malerei oder der Musik, dass für ihre Objektbeziehung das spezifische Verhältnis der Prosa zur Sprache nicht gelten kann, ihr dieses ‚prosaische' Engagement verschlossen bleibt, denn dessen spezifisches Verhältnis zum Objekt gelte durchaus nicht für sie. Was Sartre darum für seine eigenen Romane und Dramen in Anspruch nimmt, die er *in toto* als Prosa verstanden wissen will, ist für ihn eben keineswegs auf *Mallarmés Engagement* übertragbar. Der Prosaschriftsteller hat es nach seiner Überzeugung mit der Sprache als Rede zu tun: die Wörter sind für ihn nicht die wesentlichen Gegenstände, wie für den Lyriker, sondern sie sind es ‚nur'

2 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Marx-Engels-Werke (MEW) Bd. 1. Berlin 1981, S. 378.

3 Manfred Dahlmann: Autonomie und Freiheit. Oder: Ästhetik wozu? In: sans phrase 1/2012, S. 30.

als Gegenstandsbezeichnungen. Es würde umgekehrt die Poesie notwendig ruinieren, auf sie den Gesichtspunkt der Prosa anzuwenden. Das zeigt, dass sich Sartre im Gegensatz zu den meisten seiner Kritiker darum bemühte, die strukturellen Voraussetzungen seiner Art des Schreibens zu reflektieren und darin die Differenz zur Arbeit des Lyrikers, Komponisten oder Malers festzuhalten. So versucht er die von den Institutionen vorgegebene Struktur zu unterlaufen: die Trennung von (wissenschaftlicher) Theorie und (in ästhetischer Praxis konstituiertem) Kunstwerk, wie sie sonst als maßgebend verstanden wird. Seine Unterscheidung, die in dieser Form kaum irgendwo in den Diskussionen um die moderne Kunst und Literatur eine Rolle spielt, weder bei den ‚Avantgardisten' noch den ‚Realisten', weder bei Brecht noch bei Lukács, es sei denn als eine schematisch vorgenommene, von oben her dekretierte Klassifizierung innerhalb der Kunstgattung Literatur, findet noch am ehesten bei jenen Lyrikern ein Echo, die sich so obstinat auf ihre Sache konzentrieren, dass sie kaum je auf die Idee kämen, Prosa zu schreiben. Es ist ja auch, als ob Sartre die Poesie, und hier vor allem die avancierteste, die mit Mallarmé beginnt, eigentlich vor der Prosa in Schutz nehmen wollte, da diese Prosa auch noch angesichts des Sinnzerfalls, der sich in der modernen Lyrik wie in der Musik und der bildenden Kunst niederschlägt, nicht davon dispensiert werden kann, den Zerfall zu erklären, zwar nicht das Unverständliche verständlich zu machen, aber doch die Notwendigkeit, dass etwas – zum Beispiel in einem Gedicht Mallarmés oder in einer Komposition Luigi Nonos – unter bestimmten Bedingungen unverständlich ist. Zu diesem Zweck ‚bedient' der Prosaschriftsteller sich der Sprache – während die Lyrik in einem solchen ‚instrumentellen' Verhältnis zu den Wörtern sich selbst als Kunst, die Anspruch auf Autonomie hat, preisgeben muss, wie die Malerei oder die Musik, wenn sie Farben und Töne nur als Mittel verwenden.

Dass jene Bedingungen bestimmt werden können, ist gewissermaßen die Daseinsberechtigung des Prosaschriftstellers (ob er sich nun der Darstellung der gesellschaftlichen Verhältnisse oder der Deutung von Kunstwerken widmet). Weil sie aber dabei nicht gerechtfertigt werden dürfen, bleibt es ihm, solange er jedenfalls noch ernsthaft Anspruch auf Wahrheit erheben kann, zugleich verwehrt, als Herr der Sprache sich aufzuspielen und in seinen Erklärungsversuchen noch eine *prima philosophia*, ein System, eine Ästhetik oder Ethik, auszubilden. Er ist vielmehr auf deren Zerfallsform angewiesen, auf essayistisches Schreiben, um das Zerfallende nicht letztlich doch noch als positive Einheit von Einzelnem und Ganzem, Individuum und Gesellschaft zur Darstellung zu bringen. Darin nämlich „das Ganze in sich in Frage zu stellen", sind Prosa und Poesie oder Malerei, Musik dann doch für Sartre nicht unterschieden. Schreiben heiße immer, sagte er, „das ganze Schreiben in Frage zu stellen. Heute. Und das gilt auch für die Malerei, für die Skulptur, für die Musik ".[4] Aber gerade im Essay, also dort, wo sie sich selbst misstraut, zeigt sich am deutlichsten, dass die Prosa noch in der Negation solcher falscher Einheit ein anderes Verhältnis zu Wort und Syntax voraussetzt als die

Lyrik. So ist Sartres Typologie ästhetisch, was Roman und Drama etwa betrifft, zwar spätestens seit James Joyce und Samuel Beckett – vermöge der Autonomie des Kunstwerks – überholt, ihr Wahrheitsmoment für die Sprache der Kritik, die sich auf solche Autonomie, was ihre eigene Erkenntnismöglichkeit betrifft, nicht berufen kann, wäre indessen umso mehr zu akzentuieren.

Merkwürdig ist, dass Adorno in seinem *Engagement*-Essay diesem, etwas verdeckten Motiv Sartres kaum Beachtung geschenkt hat, obwohl es doch die von ihm öfters berührte Frage aufwirft, in welcher Gestalt, in welchem Verhältnis zur Sprache, kritische Theorie überhaupt formuliert werden kann. Es mag daran liegen, dass für diese Theorie in ihrer konsequentesten Gestalt das Problem allein durch die Anknüpfung an die Prosa von Karl Kraus im Grunde und mit Recht als verbindlich geklärt galt. Umso frappierender allerdings, wenn sich gerade bei der Auffassung, die Kraus über Poesie hatte, manche Korrespondenzen zu Sartres Typologie zeigen: Was nach der Sprachlehre der *Fackel* in der Prosa, selbst in der „gestaltenden" und nicht bloß gesprochenen, „unmöglich" wäre – normwidrige Konstruktionen, Abweichung von der Regel, dass die Satzsubjekte identisch sein müssen, etc. – sei im „Versbereich eben nicht nur möglich, sondern wirklich".[5]

Und doch gerät Sartre, der Prosaschriftsteller, in der Schrift *Qu'est-ce que la littérature?* in den Sog einer Hierarchisierung, wonach die Prosa in der Situation des Jahres 1947 gewissermaßen den Vorrang zu bekommen hätte. In ihr, so seine eigentliche Intention in dieser Schrift, soll die Wahrheit, die in der Niederschlagung des Nationalsozialismus liegt, ganz zum Ausdruck kommen, ohne dass dadurch die Fragen der Form missachtet würden – so wie er andererseits auf einen Staat hoffte, in dem die gesellschaftliche Wahrheit der Résistance Gestalt annehmen und darin eben auch die Marxsche Kritik an der Ausbeutungsform realisiert werden könnte. Das heißt: der Vorrang der Prosa hat letztlich mit Sartres Begriff des Souveräns zu tun und, davon nicht zu trennen, seiner unzulänglichen und verzerrenden Auffassung von der Kritik der politischen Ökonomie. In dieser Hinsicht kann seine Programmatik tatsächlich, wie Adorno es getan hat, mit entsprechenden Anschauungen Brechts enggeführt werden; genau hier verschwimmt auch immer wieder, wie ähnlich bei Brecht, der Gegensatz zur stalinistischen Realismus-Konzeption; und so nimmt Sartres eigene Prosa an symptomatischen Stellen Züge des Parolenhaften an. Entscheidend ist jedoch, dass Sartre ein deutliches Unbehagen an der eigenen Programmatik empfand und dass dieses Unbehagen in den besten seiner Schriften produktiv wurde.

4 Jean-Paul Sartre: Literatur als Engagement für das Ganze. Interview mit Madeleine Chapsal, 1960. Gesammelte Werke. Schriften zur Literatur. (Bd. 4.) Reinbek 1986, S. 24. Charakteristisch für den Engagement-Begriff der Interviewer wie für die Sartre-Rezeption insgesamt ist, dass die Aussagen Sartres in der Formulierung der Titel, unter denen die Interviews jeweils erschienen, regelmäßig ins Gegenteil verkehrt werden (siehe auch Anm. 23).

5 Karl Kraus: Zur Sprachlehre. In: Die Fackel 679 – 685/ 1925, S. 105.

II

Je mehr Sartre auf das Verhältnis des Schriftstellers zur Sprache *in actu* eingeht, sei's des Prosaisten oder des Lyrikers, desto mehr verflüchtigt sich auch der Vorrang der Prosa. So dürfte schon die großangelegte Auseinandersetzung mit Mallarmé, die er zur Zeit von *Qu'est-ce que la littérature?* begonnen hatte, aus einer gewissen Unzufriedenheit mit der eigenen Programmatik hervorgegangen sein. Die Arbeit über Mallarmé soll tausende Seiten umfasst haben, das Manuskript ist vermutlich 1962 bei dem Bombenanschlag der OAS auf Sartres Wohnung vernichtet worden. Was davon erhalten blieb und zum Teil von Sartre bereits in den 1950er Jahren publiziert wurde, lässt in aller Deutlichkeit erkennen, dass es nicht um eine politisch engagierte Kunst gehen kann – formuliert jedoch zu einer Zeit, als Sartre längst begonnen hatte, sich politisch zu engagieren und das auch noch konsequenterweise im Sinne des Parteikommunismus. Bereits damals ist also die eigenartige Schizophrenie zu beobachten, die dann beim späten Sartre im beziehungslosen Nebeneinander seiner wenig ruhmreichen Aktivitäten für die Maoisten und seiner immer intensiveren Arbeit an der *Flaubert*-Studie so eklatant hervortrat.

„Mallarmés Engagement", so sagte Sartre 1960, scheine ihm „so total wie möglich".[6] An den vorliegenden Texten über den französischen Dichter lässt sich ablesen, dass er hier die Negation des falschen Lebens allein durch die sprachliche Form hindurch begreifen möchte, einer Form, die nicht schon in ihrer notwendigen und notwendig widersprüchlichen Voraussetzung aufgeht, dass jemand sein Werk als Selbstzweck der Gesellschaft entgegensetzt. Sartre spricht von der „negativen Arbeit" des Poeten: Mallarmés erste Regung sei zwar das bloße „Zurückweichen aus Abscheu und die universelle Verurteilung aller Formen des Lebens gewesen" – aber zugleich merkte er, dass „die allgemeine Negation der Abwesenheit jeder Negation gleichkommt", die Negation von allem „nicht als eine destruktive Tätigkeit gelten" kann.[7] Auf eine solche destruktive, das heißt: kritische Tätigkeit komme es indes an, und indem Sartre sich auf Mallarmés Dichtung einlässt, entdeckt er, was durch sie an der Prosa des Bürgertums aufscheint: die „totale Ohnmacht, die nicht aufhört, sich zu leugnen".[8] Darin liegt das Engagement des Citoyens: die eigene Ohnmacht zu verdrängen. So bleibt Sartre selber nichts anderes übrig, als den Marxismus durchwegs in Frage zu stellen, der ihn in seinen fatalen parteipolitischen Aktivitäten für einen sozialistischen Staat leitete. Auf den Spuren dieser Poesie, oder genauer: ihrer Voraussetzungen, dringt er darum erstaunlich weit vor in der Erkenntnis dessen, was Marx das automatische Subjekt des Kapitals nannte: Anstatt „das Individuum, das sie von Gott losreißt, in seine Klasse zu reintegrieren", belasse es die

6 Interview mit Jean-Paul Sartre. Zit. n. Traugott König: Nachwort. In: Jean-Paul Sartre: Mallarmés Engagement. Gesammelte Werke. Schriften zur Literatur. Bd. 4. Reinbek 1986, S. 142.

7 Jean-Paul Sartre: Mallarmés Engagement. Gesammelte Werke. Schriften zur Literatur. Bd. 4. Reinbek 1986, S. 123.

8 Ebd. S. 116.

gesellschaftliche Realität in der „Einsamkeit und Ohnmacht". Was Wunder, schreibt Sartre weiter, wenn „der öffentliche Geist vom Mythos der okkulten, jesuitischen und freimaurerischen Mächte heimgesucht wird, einer Verschwörung der Juden, der Weisen Zions, der Geldmaurer, der Konföderation der Kanonenhändler. Der Citoyen gibt durch diese Legenden naiv wieder, was er im Innersten fühlt: er hat alle Rechte, er übt sie aus, und irgendeine ganz feine Veränderung kommt gerade recht, um ihnen all ihre Wirksamkeit zu nehmen; in dem, was man ihm als das Produkt seines Handelns darbietet, erkennt er nie seinen ursprünglichen Willen wieder. Denn in den bürgerlichen Systemen, ob sie nun parlamentarisch, monarchisch oder diktatorisch sind, ist das ganze Bürgertum die Okkulte Macht."[9]

Wenn der Dichter und sein Interpret sich in einer Welt wiederfinden, worin eine „totale Ohnmacht, die nicht aufhört, sich zu leugnen" regiert, so ist der synthetische Sinn, wie ihn die Prosa im Umgang mit den Gegenstandsbezeichnungen praktizierte, außer kraft gesetzt: „Die Einheit des Satzes wird nicht auf die Synthese eines Gedankens zurückgehen, der ‚den Strich zieht' und die Wörter miteinander verbindet; es wird eher ein Schillern, ein undefinierbarer Sinn sein, der aus der verbalen Zerstreuung hervortritt".[10] Wer diese Seiten über Mallarmé liest, wird zumindest besser verstehen, warum Paul Celan zur selben Zeit in Mallarmés Werk so viel Halt für die eigene Arbeit gewinnen konnte. An einigen Stellen meint man, Sartre diskutiere unmittelbar mit dem Autor von *Qu'est-ce que la littérature?*: „Sicher, wenn das Wort Ding wird, verflüchtigt sich sein Sinn. Aber das genügt nicht. Man muss dieses vibrierende Verschwinden benutzen, um etwas anderes als den gemeinten Gegenstand zu nennen, so daß seine Abwesenheit zunächst als eine gewisse Unzulänglichkeit der genannten Gegenstände realisiert wird."[11] Doch diese Abwesenheit sei das eigentliche „synthetische Vermögen" der Poesie.

Weiter als zu der Erkenntnis dieses „Schillerns" und „Vibrierens" kommt Sartre in den erhaltenen Texten über Mallarmé nicht. Woran der einzelne unabdingbar und konkret erfährt, dass die „Einheit des menschlichen Seins" Lügen gestraft wird, ist hier nur als „Abscheu vor dem Leben" benennbar. Weil Sartre Natur, die innere wie äußere, nur als „Kontingenz" verstehen kann, sodass ihm, mit Marx und Adorno gesprochen, eine Versöhnung im Stoffwechsel zwischen Gesellschaft und Natur zu denken unmöglich ist, erscheint umgekehrt jenes synthetische Vermögen der Poesie als eine Produktivkraft wie jede andere. So wie er einerseits sagt, dass „den Körper zu überschreiten", die einzige Art sei, „ihn zu leben und ihn existieren zu lassen", „Verkörperung unserer Wahl": „wir schmecken den mehrdeutigen Geschmack unserer unbegründbaren Existenz an der sie transzendierenden Wahl selbst"[12] – und damit verleugnet, dass der Körper noch im

9 Ebd. S. 43.
10 Jean-Paul Sartre: Mallarmé (1842 – 1898). Gesammelte Werke. Schriften zur Literatur. Bd. 4. Reinbek 1986, S. 130.
11 Ebd. S. 132.
12 Ebd. S. 80.

Geschmack immer beides bleibt: Leib und Verkörperung unserer Wahl –, sodass der Leib selbst zur „reinen und faden Kontingenz" herabsinkt, gelangt er andererseits zu einer absurden Parallele von tayloristischem Arbeitsbegriff und poetischem Schaffen: Kurz vor der „gigantischen Entwicklung der Techniken" habe Mallarmé „eine Technik der Poesie" entwickelt: „in dem Moment, da Taylor auf die Idee kam, die Menschen zu mobilisieren, um ihrer Arbeit ihre volle Effektivität zu geben, mobilisiert er die Sprache, um den vollen Ertrag der Wörter zu sichern."[13]

Die zentrale ästhetische Frage, die sich für Sartre aber in seinen Überlegungen zu Mallarmé stellt, widerspricht noch dieser grotesk anmutenden Parallele, die ebenso den Futurismus wiederaufleben lässt wie seine eigene Schizophrenie als Philosoph und ‚Parteipolitiker' rationalisieren soll. Es ist die Frage, ob und wie „man im Determinismus einen Weg aus ihm herausfinden" könne: „Kann man die Praxis umkehren und eine Subjektivität wiederfinden, indem man das Universum und sich selbst auf das Objektive reduziert"?[14] Diese Frage ist nicht rhetorisch gemeint. Ihr verdankt sich schließlich die große *Flaubert*-Studie.

III

Wenn Sartre in *Qu'est-ce que la littérature?* Blaise Pascal zitiert und schreibt: „Wir sitzen im Boot", ist das für ihn ebenfalls nur eine andere Formulierung dafür, dass der Mensch kein außer der Welt hockendes Wesen ist. Der Vorrang, den er hier der Prosa einräumt, wird aber dadurch nahegelegt, dass gerade sie mit diesem Umstand anders konfrontiert als etwa der Lyriker. Es entsteht der Eindruck, dass der Prosaschriftsteller vor allen anderen es wäre, der „das klarste und vollständigste Bewußtsein davon zu gewinnen" habe, „daß er im Boot sitzt", um „für sich und für die anderen das Engagement von der unmittelbaren Spontaneität zum Reflektierten übergehen" zu lassen; er sei „Vermittler par excellence, und sein Engagement ist die Vermittlung".[15] Durch diese „médiation" jedoch kann er sich selbst der Sprache nicht mehr bedienen, ohne ihr zugleich „zu dienen" – in einem ganz bestimmten Sinn, den niemand besser als Karl Kraus zum Ausdruck gebracht hat: Der Schriftsteller „muß alle Gedankengänge kennen, die sein Wort eröffnen könnte. Er muß wissen, was mit seinem Wort geschieht. Je mehr Beziehungen dieses eingeht, umso größer die Kunst: aber es darf nicht Beziehungen eingehen, die dem Künstler verborgen bleiben."[16] Nur dann vermag „aus der Sprache", nicht bloß „in" ihr, geschaffen zu werden; nur dann ist es möglich, die „leiseste Nuance"[17] auszudrücken, auf die alles

13 Ebd. S. 138.
14 Ebd.
15 Sartre: Was ist Literatur (wie Anm. 1., S. 62.
16 Karl Kraus: Sprüche und Widersprüche. Schriften. Hrsg. v. Christian Wagenknecht. Bd. 8. Frankfurt am Main 1986, S. 122.
17 Ebd. S. 130.

ankommt. Wird dem Schriftsteller darin die Unabsehbarkeit eines Zusammenhangs bewusst, an dem er sonst nur ohne Bewusstheit teilhat (es handelt sich ja – mit Sartre gesprochen – um den „Blick des Anderen", der sich in der Sprache manifestiert), dann treiben ihn die Zweifel, die ihn bei jedem Wort erfassen, weil es doch prinzipiell von jedem gehört und anders gedeutet werden kann, stets dazu an, den Zusammenhang in erweiterter und zugleich konzentrierterer Form zu reflektieren. In Sartres Prosa, dort wo sie sich von Parolen distanziert, und das gilt von den frühen Erzählungen und *L'être et le néant* bis zu *L'idiot de la famille*, ist dieser Antrieb spürbar.

Das Problem von Sartres Literaturbegriff scheint jedoch zu sein, dass er sich eben darin keiner Grenze solcher „médiation", die ihre eigenen Voraussetzungen betrifft, bewusst werden möchte: weder in Gestalt der Natur, der außermenschlichen wie der inwendigen, was ihn schon von Karl Kraus unterscheidet, noch in der ästhetischen Autonomie des Werks, woran die Kritik von Adorno sich entzünden musste. Bei Kraus ist in letzter Instanz jeder Zweifel an der Bedeutung eines Worts, Zweifel daran, ob sie der Voraussetzung alles Gesellschaftlichen, der Natur, gerecht wird, und das kann nichts anderes heißen, als das maßlos Schlechte, das die Gesellschaft ihr antut, zu denunzieren. Die geistige Disziplin, „gegenüber dem einzigen, was ungestraft verletzt werden kann, der Sprache," setze „das höchste Maß einer Verantwortung fest", die im Verhältnis zur Natur alles zum Guten wenden könnte, sie ist wie keine andere Disziplin geeignet, „den Respekt vor jeglichem andern Lebensgut zu lehren".[18] Damit wird der Zweifel zur „großen moralischen Gabe, die der Mensch der Sprache verdanken könnte und [die er] bis heute verschmäht hat"; er wäre „die rettende Hemmung eines Fortschritts, der mit vollkommener Sicherheit zu dem Ende einer Zivilisation führt, der er zu dienen wähnt".[19] Rettende Hemmung bedeutet anderes als Rückkehr zum Alten: „Erlösung der Lebensgüter aus den Banden des Journalismus und aus den Fängen der Politik"[20], um sie den Menschen überhaupt erst zur Verfügung zu stellen – in der Hoffnung auf ein gesellschaftliches Leben „aufbewahrt für sich selbst und zur Glücksempfindung jeglichen Zusammenhangs mit der Natur".[21]

Diese Glücksempfindung jeglichen Zusammenhangs mit der Natur ist der blinde Fleck des Engagement-Begriffs. Seine eigentliche Problematik ist damit allerdings aufzufassen wie die der Gesellschaft selbst: dass nämlich kein Einzelner das Boot verlassen kann, in dem er von dieser Glücksempfindung abgeschnitten wird, ohne zu ertrinken. Die Frage ist, inwiefern Sartres Philosophie das „unglückliche Bewusstsein", das dieser Konstellation entspricht, ontologisiert. Die Kritik am Engagement-Begriff, wie sie Adorno formulierte, zielt indirekt darauf, wenn sie gerade die Frage der Verständlichkeit in der Vermittlung zum Gegenstand macht: „Es ist keine von den geringsten Schwä-

18 Karl Kraus: Die Sprache. Schriften. Bd. 7. Frankfurt am Main 1987, S. 372.
19 Ebd.
20 Ebd. S. 373.
21 Karl Kraus: Brot und Lüge. Schriften. Bd. 16. Frankfurt am Main 1991, S. 72.

chen der Debatte übers Engagement, daß sie nicht auch über die Wirkung reflektiert, welche von solchen Werken ausgeübt wird, deren eigenes Formgesetz auf Wirkungszusammenhänge keine Rücksicht nimmt. Solange man nicht versteht, was im Schock des Unverständlichen sich mitteilt, ähnelt der ganze Streit einem Schattenkampf."[22] Dieses hartnäckig Unverständliche, das selber allerdings sich mitzuteilen hat, das heißt: vermittelt werden muss, ist im Werk letztlich der radikale Ausdruck dafür, dass jene Glücksempfindung sich, wie es ihr gemäß wäre, nicht verwirklichen lässt. Sartre hat dem im Grunde kaum widersprochen, das zeigt sich an seiner Auffassung von Kafka, womit er zugleich energisch gegen das stalinistische Verdikt protestierte: Dieser Schriftsteller schreibe „niemals durch Symbole, er schreibt Unentzifferbares, das er durchlebt hat und das quält".[23] In Sartres eigenen Erzählungen, Romanen und Dramen jedoch nimmt das Unentzifferbare immer dort die verdinglichte und umso leichter konsumierbare Gestalt von existenzialistischen Phrasen an – in der Art von: „Die Hölle, das sind die anderen!" –, wo vermieden wird, die Gesetze des jeweiligen Genres zu verletzen, deren Wesen eben darin liegt, die Erfahrung der Unverständlichkeit in der Form der Darstellung nicht zuzulassen. Die Person, die solche Phrasen ausspricht, bedient sich der Sprache, ohne ihr zugleich auch „zu dienen", sonst würde sie sich dessen bewusst, dass sie selbst nur noch eine „Phrase auf zwei Beinen" (Kraus) ist.

Aber Sartres Prosa, dort wo sie nicht in pathetischer Wendung vorauszusetzen scheint, dass alles verständlich gemacht werden könnte, sondern gerade in der permanenten, pathosgeladenen Anstrengung, es vorzuführen, überdehnt gleichsam die Vermittlung, sodass sie damit selbst Schocks der Unverständlichkeit erzeugt. Das zeigt sich nicht nur schlaglichtartig an manchen Figuren seiner Stücke, dort wo sie innerlich zusammenbrechen, wie der junge Widerstandskämpfer Henri in *Morts sans sépulture*, der plötzlich sagt: „Hat es einen Sinn zu leben, wenn es Menschen gibt, die schlagen, bis die Knochen im Leib zerbrechen?", während er zugleich erkennt, dass er eigentlich aus ganz anderen Motiven gehandelt hat. Das ist vor allem das Geheimnis von Sartres, alle Grenzen sprengenden, auf Wirkungszusammenhänge keine Rücksicht nehmenden Essay über Flaubert, der weder Biographie, noch Roman noch literaturwissenschaftliche Arbeit sein will; das ist der Grund, warum Sartre einen Schriftsteller wählte, über den man am meisten wissen kann. Jedes überlieferte Faktum aus dessen Biographie dient ihm dazu, die „médiation" weiterzutreiben, die dieses Einzelne nicht einem Allgemeinem: dem Charakter der Epoche, der Klassentheorie, der anthropologischen Konstante etc., opfern darf, und dieses Allgemeine doch durch das Einzelne zur Sprache bringen möchte.

22 Theodor W. Adorno: Engagement. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 11. Frankfurt am Main 1997, S. 412.

23 Jean-Paul Sartre: Alle Künste sind realistisch. Interview mit Yves Buin, Clarté, März/April 1964. Gesammelte Werke. Schriften zur Literatur. Bd. 4. Reinbek 1986, S. 50. In dem Interview kritisiert Sartre „alle Realismustheorien", weil „sie die Realität *a priori* definieren" (S. 47).

Der Umfang der *Flaubert*-Arbeit gehört damit zu ihrem Formgesetz. Die Bestürzung, die sich mitteilt, wird in der unausgesetzten Verflechtung von soziologischer und historischer, poetologischer und psychologischer Analyse vom gesamten Bestand vermittelnder Argumente provoziert, die einander nicht entwerten können (so wenig wie bei Prousts *Recherche* die Eindrücke und Stimmungen oder bei Benjamins *Passagen* die Zitate und Verweise). Inmitten der tausenden Seiten des *Idiot de la famille* gibt es im Grunde keine Ausflucht mehr: keine Sentenz, die zur existentialistischen Parole taugt. Wo sie scheinbar formuliert wird, ist sie im nächsten Moment auch schon zurückgenommen in die Bewegung einer Reflexion, der letztlich der Zweifel an den Wörtern keine Ruhe lässt: das Wissen vom „endlichen Repertoire der Lexeme" und der Möglichkeit „unendlicher Differenzbildungen". Der Schock der Unverständlichkeit resultiert letztendlich daraus, dass die Bestimmung des „einzelnen Allgemeinen" („universel singulier") aus allen „zu einem Ganzen strebenden Verfahren", die Sartre vorschwebt, nicht gelingen kann, und sie kann nicht gelingen, weil in der gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst Einzelnes und Allgemeines nur durch Zwang übereinstimmen können.

Das wird am deutlichsten an der Kindheit. Die Konzentration auf sie und auf die Jugendjahre, der Umstand, dass Sartre von ihr nicht loskam, sich ihr so sehr überließ, statt endlich zum eigentlichen Werk des Schriftstellers, etwa der *Madame Bovary*, überzugehen, hat tiefere Gründe als die existentialistische Schulweisheit und ihre Kritiker sich träumen lassen: die Jahre der Erziehung und der familiäre Zusammenhang stehen dafür, was der Natur und dem Leib angetan wird, deren Begriff sonst in dem der Kontingenz verschwindet. Nicht zufällig ist Sartre hier der Psychoanalyse Freuds am nächsten. Er wird darin vom unaufhebbaren Widerspruch seines Vorhabens geradezu gefangengenommen, und die Bestimmung des „einzelnen Allgemeinen" gibt sich als Sehnsucht nach Versöhnung allein in der Erkenntnis des unversöhnten Zustands zu erkennen: nichts als der Versuch, „das Unassimilierbare zu assimilieren, das heißt an erster Stelle unsere Kindheit."[24]

Das ist das Engagement, das sich selbst widerspricht: Jenseits des Werkbegriffs wie des Genres, sucht *L'idiot de la famille* nach diesem neurotischen Zwang, der den Schriftsteller antreibt, ein Werk, sei's Prosa oder Poesie, zu schaffen und deckt dabei auf, wovon Sartre in *Qu'est-ce que la littérature?* schweigen wollte und wozu keine Parole taugt: dass die Glücksempfindung jeglichen Zusammenhangs mit der Natur sich anders nicht realisieren lässt, als darin, ihre täglich erfahrene, reale Negation bloßzulegen: „Was ist das Schöne andres als das Unmögliche".[25]

Gerhard Scheit

24 Jean-Paul Sartre: Der Idiot der Familie II. Deutsch von Traugott König. Reinbek 1977, S. 14.

25 Unter dieses Motto stellte Sartre das erste Buch des II. Teils seines *Idiot de la famille*; vgl. hierzu Dahlmann: Autonomie und Freiheit (wie Anm. 3), S. 23.

Oshrat Cohen Silberbusch

Wir Eichmannsöhne?

Günther Anders und die Shoah

Günther Anders, so scheint es auf den ersten Blick, hat sich für die Shoah letztlich wenig interessiert. Das Ereignis, das seinen eigenen Worten zufolge sein Denken nachhaltig geprägt hat, ist nicht Auschwitz, sondern Hiroshima: „Daß der 6. August 45, also Hiroshima, einen Einschnitt bedeutet hat, ist unbestreitbar. Diese Zäsur war wohl die schärfste in meinem Leben …“[1] Ein Blick auf sein Werk bestätigt dies: Hiroshima ist allgegenwärtig, und Auschwitz bleibt ganz in dessen Schatten. Auschwitz und Hiroshima wurden in den 1950er und 1960er Jahren mit merkwürdiger Regelmäßigkeit in einem Atemzug genannt, es entsteht sogar der Eindruck, als wäre der Hinweis auf die Atombombenabwürfe in Japan die Bedingung der Möglichkeit gewesen, über die deutschen Vernichtungslager zu sprechen. Aber die große Nähe der beiden Katastrophen in Anders' Denken scheint Auschwitz fast nur als eine Art Begleitumstand gelten zu lassen.

Wo Anders sich zur Shoah äußert, sind seine Aussagen oft widersprüchlich. Bei einem Denker, der es zu seinem Ziel erklärt hat, „dass keine meiner Thesen einer anderen widersprechen darf“[2], mag das überraschen. Doch täte man falsch daran, es bei Anders' Absichtserklärungen zu belassen und die diskordante Stimme, die seine Gewissheiten untergräbt, als irrelevant abzutun. Die permanente Selbstsubversion in Anders' Denken ist am Ende weit aufschlussreicher als seine demonstrativen Gewissheiten und kategorischen Verdikte, und eine nähere Untersuchung dieses ‚anderen' Anders drängt sich auf.

Die beiden Stimmen, dies sei vorangestellt, haben sehr unterschiedliches Gewicht. Deutlich dominiert diejenige, die sich in Anders' „Systematik“[3] einschreibt, mit ihren klaren Konzepten und ihrer kohärenten Logik. Doch sie bleibt nicht unangefochten, im Gegenteil – sie wird immer wieder in Frage gestellt durch eine andere, leisere, aber aufdringliche Stimme, die Anders' Konzepte erschüttert. So kann sich eine kritische

1 Günther Anders: Wenn ich verzweifelt bin, was geht's mich an? [1979]. In: Günther Anders antwortet. Interviews & Erklärungen. Hrsg. v. Elke Schubert. Berlin 1987, S. 41.

2 Günther Anders: Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 2. München 1980, S. 413.

3 Ebd. S. 10 f.

Analyse seiner ‚Systematik', wie sie in den folgenden Seiten versucht wird, in ihren Einwänden nicht selten auf Anders selbst berufen.

Wir Eichmannsöhne ist, mit *Besuch im Hades*, eines der Werke von Anders, in denen die Shoah im Zentrum steht. Er schrieb es 1964, kurz nach dem Prozess gegen Adolf Eichmann, in der Form eines Briefes an dessen Sohn Klaus.

Der Brief beginnt mit Mitleidsbekundungen: „Die Achtung, die wir der Not eines Opfers schulden", schreibt er, ist „um so größer ... je größer das Unrecht ist, das dieses Opfer zu erleiden hat. Und das gilt eben auch Ihnen gegenüber. Denn auch Sie gehören zu den Mißhandelten." Und weiter: „[Ich empfinde] vor [Ihrer Not] etwas Ähnliches wie vor der Not der sechs Millionen, die meine Hochachtung nicht mehr entgegennehmen können."[4] Es verschlägt einem beinahe den Atem. In einer schwindelerregenden Gegenüberstellung wird suggeriert, dass das erlittene „Unrecht" auf der einen Seite (geboren zu werden als der Sohn Eichmanns) vergleichbar ist mit dem erlittenen Unrecht auf der anderen (verhungert, vergast, erschossen, totgeschlagen zu werden). Vielleicht nur eine rhetorische Entgleisung? Anders hat aus seiner Vorliebe für Übertreibungen nie einen Hehl gemacht. Doch ein paar Kapitel weiter wird klar, dass er es dieses Mal bitter ernst meint. Nach einigen Gedanken über die Wehrlosigkeit der Opfer schreibt Anders unter dem Titel *Sechsmillionenundeins*: „Die Worte über diese Opfer [sind] indirekt auch Worte über Sie; weil auch Sie zu jenen gehören, denen Monströses angetan worden ist. ... Bitte fahren Sie nicht auf, Klaus Eichmann, wenn ich nun behaupte, dass Sie ein Verwandter dieser Lagerinsassen sind. ... Und dass Sie Eichmanns Sohn sind, während diese Männer Judensöhne waren, das spielt hier keine Rolle: denn Ihre Mutter und deren Mutter ist eine und dieselbe, Sie alle sind Kinder einer und derselben *Epoche*. Und wenn diese Epoche die für sie charakteristischen Schicksale austeilt, dann [bleiben ihr] die Unterschiede zwischen Schlagendem und Geschlagenem ... gleichgültig. ... Sie wissen, dass den Opfern Ihres Vaters, wenn Sie ins Lager getrieben wurden, Nummern eingebrannt wurden, als Stigmata des Monströsen Nummern in ihr Fleisch eingebrannt wurden. Auch Sie tragen, da, was Ihnen angetan wurde, zu groß für Sie ist und jede mögliche Vorstellung und jede sinnvolle Reaktion übersteigt, ein solches Stigma des Monströsen mit sich: die Nummer *Sechsmillionenundeins*."[5] Es kann kaum noch von einer rhetorischen Entgleisung gesprochen werden. Das Amalgam, das hier geschieht, banalisiert die Verbrechen der Täter ebenso wie das Leiden der Opfer.

Anders, als jemand, der selbst dazu „bestimmt gewesen war ... umgebracht und zu Müll verarbeitet zu werden"[6], der „keinen Tag und gewiss keine Nacht, ohne daran zu denken, [hat] verstreichen lassen"[7], hatte sicher nicht die Absicht, zu banalisieren – und doch hat er es getan. Ich will versuchen, diesem Paradox auf den Grund zu gehen.

4 Günther Anders: Wir Eichmannsöhne. München 1988, S. 10.
5 Ebd. S. 46 f.
6 Günther Anders: Besuch im Hades. München 1985, S. 30.
7 Ebd. S. 180.

Im zitierten Abschnitt wie auch in den vorhergehenden Kapiteln greift Anders auf einige der Grundkonzepte seiner Philosophie zurück, um den Fall Eichmann zu beleuchten: das Konzept eines „prometheischen Gefälles", und die Idee, dass der Mensch gegenüber der wachsenden Autonomie der Technik seine eigene Autonomie zunehmend einbüßt. Anders hat diese Konzepte hauptsächlich in seinen Schriften über die Atombombe und die „atomare Drohung" ausgearbeitet und vertieft. Hat er auch Auschwitz mit ihrer Hilfe zu fassen versucht, wie es *Wir Eichmannsöhne* nahe legt? Der Schluss drängt sich auf. Alles in den Schriften Anders' scheint darauf hinzudeuten, dass Auschwitz und Hiroshima für ihn zwei Phänomene gleichen Wesens sind und dass folglich, was für das eine gilt, auch für das andere wahr ist. Der Unterschied, falls es ihn gibt, besteht allein in der Größenordnung – eine Schlussfolgerung, die Anders dazu verleiten wird, eine bizarre Hierarchie der menschlichen Katastrophen zu errichten, in denen Auschwitz sich vor Hiroshima in der Regel beugen muss. Anders verbindet die beiden Ereignisse schon 1946 in einem unveröffentlichten Roman mit dem Titel *SS-Mann Kohn*. Das Manuskript beschreibt die Begegnung zwischen einem Offizier der Alliierten und einem SS-Mann, der sich für einen Juden ausgibt. Es ist bezeichnend, dass auch in diesem Text Auschwitz – das zwar nie beim Namen genannt wird, aber zweifellos den Hintergrund des Geschehens bildet – wiederholt von Hiroshima verdrängt wird. So zum Beispiel, wenn der alliierte Offizier seinem (entlarvten) Gegenüber vorträgt, warum Reue in gewissen Fällen unmöglich ist: „Die Taten sind zu schwer für das Gewissen. Wollte das Gewissen versuchen, enorme Verbrechen wie das von Hiroshima auf sich zu nehmen – das wäre ganz einfach zu viel zu schlucken."[8] Selbst im Angesicht eines Wächters der Gaskammern bleibt das Paradigma des enormen Verbrechens Hiroshima.

Der unerwartete Einbruch Hiroshimas in einen Text, der a priori von Auschwitz handelt, zeigt nicht nur, dass Anders schon 1946 die beiden Katastrophen in Verbindung bringt, sondern dass Hiroshima in Anders' Rangliste des Schlimmsten Auschwitz hinter sich zu lassen scheint – eine Hypothese, die von seinen späteren Schriften weitgehend bestätigt wird. Es stellt sich die Frage: In welchem Sinn soll Hiroshima schlimmer sein als Auschwitz? Die Lektüre von Anders' *Nach Holocaust*, verfasst 1979 nach der Ausstrahlung der amerikanischen TV-Serie Holocaust, legt nahe, dass die Antwort auf diese Frage erneut bei Anders' Konzepten zu suchen ist. Er stellt einmal mehr die beiden Ereignisse einander gegenüber und erklärt: „Auschwitz ist trotz der Tatsache, dass die Welt nicht durch Auschwitzs, sondern durch Hiroshimas zugrundegehen wird, moralisch ungleich entsetzlicher gewesen"[9]. Doch „daß die Eatherlys[10] turmhoch, nein, moralisch überhaupt nicht vergleichbar, die SS-Männer überragten, [besagt] nicht, dass deren Taten weniger entsetzlich gewesen sind. Umgekehrt: *Hiroshima war ungleich schlim-*

8 Günther Anders: SS Mann Kohn. Manuskript, Österreichisches Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien.

9 Anders: Besuch im Hades (wie Anm. 6), S. 203.

10 Claude Eatherly war ein amerikanischer Pilot, der am Atombombenabwurf auf Hiroshima beteiligt war.

mer als Auschwitz."[11] Auschwitz mag „moralisch ungleich entsetzlicher gewesen" sein, an Hiroshima kommt es nicht heran. Denn was in Anders' Hierarchie des Schlimmen den Ausschlag gibt, liegt anderswo: „*Wenn ein Mensch im Bruchteil einer Sekunde zweihunderttausend Mitmenschen (heute Millionen) auslöschen kann, so sind daneben die paar Tausend SS-Männer, die nur peu à peu Millionen umbringen können (man entschuldige das Wort) harmlos. Denn die atomare Gefahr bedroht den Bestand der Menschheit als ganzer – was man von den Vernichtungslagern nicht behaupten kann. Während die atomaren Waffen im wörtlichsten Sinne ‚apokalyptisch' sind, waren oder sind die Lager ‚apokalyptisch' nur im metaphorischen Sinne.* Verglichen mit den modernen Massenmordmethoden ist, was in den drei Jahren vor Hiroshima in den Vernichtungslagern geschehen ist (ich wage das Wort kaum niederzuschreiben), harmlos gewesen."[12]

„Harmlos" – man wagt es kaum zu lesen. Und doch scheint Anders es in vollem Bewusstsein der Implikationen niedergeschrieben zu haben. Was genau hat ihn dazu verleitet, die Vernichtungslager als harmlos zu bezeichnen?

Schaut man sich die Kriterien an, denen zufolge Hiroshima Auschwitz in den Schatten stellen soll, so stellt man fest, dass sie sich in letzter Analyse alle auf einen Nenner bringen lassen: Die mörderische Effizienz. Eine Effizienz, die rein *technisch* zu verstehen ist. Das Kriterium, das alle anderen hinter sich lässt – und nicht zuletzt das moralische – ist für Anders die technische Leistung, die das absolute Richtmaß in seinem Maßstab des Schlimmen und Schlimmsten zu sein scheint. Zweihunderttausend Menschen vernichtet in einer Sekunde – da kann die Nazi-Vernichtungsmaschinerie, mit sechs Millionen Ermordeten in fünf Jahren, nicht mehr mithalten. Es scheint nicht so sehr eine Frage der Größenordnung als eine der *potentiellen* Größenordnung zu sein, und auch dies nur im Hinblick auf die angewandte „Methode". Mit anderen Worten: Anders beurteilt die Schwere eines Verbrechens und die Gefährlichkeit für die Zukunft einzig und allein im Hinblick auf dessen Effizienz – im engsten Sinne des Wortes verstanden als erzielte Menge pro Zeiteinheit. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet wird Auschwitz zu einer Etappe, die bereits überholt ist, zu einer Art primärem Hiroshima. Das relative Desinteresse für Auschwitz, das man Anders nachsagt, wird so verständlich: Warum sollte er sich übermäßig für ein Ereignis interessieren, das bereits übertroffen worden ist, dessen Eskalierung wir bereits beigewohnt haben?

Allein im Hinblick auf die mörderische technische Effizienz kann man sagen, dass Hiroshima Auschwitz übertrifft – doch bei Anders wird dieses relative Kriterium zu einem absoluten. Der technische Faktor, abstrahiert und entmenschlicht, löscht den menschlichen, „moralischen" Faktor am Ende aus. Diese Lesart steht ganz und gar im Einklang mit der Philosophie Anders', denn wenn die Dinge frei sind und der Mensch unfrei[13], wenn die Autonomie der Technik sich an die Stelle der menschlichen setzt, dann ist wesentlich nicht mehr, wozu der Mensch fähig ist, sondern wozu die Technik fähig ist.

11 Anders: Besuch im Hades (wie Anm. 6), S. 206.
12 Ebd. [Hervorhebung von Anders!]
13 Günther Anders: Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 1. München 2010, S. 33.

Man könnte dieser Interpretation entgegenhalten, dass Anders' Konzept der Autonomie der Technik nicht wörtlich genommen werden darf – dass es weniger eine Feststellung als eine Hypothese ist, „Philosophy Fiction"[14], die im Namen der Wahrheit die Realität übertreibt. Anders hat selbst immer wieder über die philosophische Notwendigkeit zur „Übertreibung" und die Verwendung von Metaphern im Sinne einer solchen Übertreibung reflektiert und so auch das Problematische daran berührt.[15] Doch die Sache ist komplex. Denn ob Philosophie oder Fiktion, diese „Metaphern" üben auf Anders' Denken einen großen Einfluss aus, wie die oben zitierte Passage aus *Nach Holocaust* zeigt. Denn zu sagen, dass es in Hiroshima reichte, auf einen Kopf zu drücken, während in Auschwitz Tausende SS-Leute jahrelang hart arbeiten mussten, um „Millionen umzubringen", und dass Hiroshima folglich schlimmer sei, das lässt sich nur dann rechtfertigen, wenn man sich nicht für die Rolle der Menschen, sondern nur für das von den „mit Autonomie ausgestatteten ... Apparaten"[16] erzielte Resultat interessiert – mit anderen Worten, wenn man in letzter Analyse die entmenschlichte Technik als die reelle Gefahr betrachtet. Denn man könnte genau so gut entgegengesetzt argumentieren und sagen, dass der moralische Bankrott eines ganzen Volkes – „Tausende" von Menschen mit unzähligen Komplizen, die „Millionen" von Menschen ermorden – weit schlimmer ist als ein Kriegsakt, ausgeführt von zwei Bomberpiloten, die unter „promethäischem Gefälle" litten.

So reduziert Anders Auschwitz auf eine Art Prä-Hiroshima, und Hiroshima wird zum Super-Auschwitz. Die beiden Ereignisse werden als im Wesentlichen Phänomene gleicher Natur betrachtet, und Auschwitz wird, wie Hiroshima, eine direkte Konsequenz der Technisierung der Welt – eine vielleicht unvermeidliche Konsequenz, wie Anders Kurt Eichmann erklärt: Um zu verstehen, „wie es zu dem monströsen Geschehen, das auch Ihr Schicksal mit Monstrosität angesteckt hat, hatte kommen können; vielleicht sogar hatte kommen müssen" muss man sich mit den „zwei Wurzeln" des „Monströsen" befassen: der „Maschinen- (bzw. Apparat-) haftigkeit unserer heutigen Welt und dem „Gefälle" zwischen dem Menschen und seinen Taten.[17]

Das Bild des nationalsozialistischen Vernichtungsapparats, ja des NS-Staates als ganzem, als einer perfekten Verkörperung der Maschinenhaftigkeit unserer Welt ist bei Anders allgegenwärtig. Die Elemente dieser Megamaschine sind Räder im Räderwerk, wie die SA, die „als Maschinenteile in die Großmaschine des totalen Staates dröhnend" einmarschiert.[18] Und wo die Täter die Räder der Maschine sind, sind die Opfer das Rohmaterial: „Die Verwandlung des Menschen in Rohstoff hat ... in Auschwitz begonnen."[19] Doch waren die Lagerinsassen nicht nur Rohmaterial, ergänzt Anders, sondern

14 Anders: Die Antiquiertheit, Bd. 2 (wie Anm. 2), S. 433.
15 Anders: Die Antiquiertheit, Bd. 1 (wie Anm. 13), S. 76 – 78, 235 – 237.
16 Anders: Die Antiquiertheit, Bd. 2 (wie Anm. 2), S. 402.
17 Anders: Wir Eichmannsöhne (wie Anm. 4), S. 48.
18 Anders: Die Antiquiertheit, Bd. 2 (wie Anm. 2), S. 114.
19 Ebd. S. 22.

auch „selbst bereits Produkte ..., denn nicht Menschen wurden getötet, sondern Leichname hergestellt".[20] Schon in den *Philosophischen Stenogrammen* von 1965 nannte er Auschwitz eine „Maschine" und bemerkte, die „den Millionen Entwürdigter würdige Rede" sei „die zynische": „Zu sprechen hast du also von dem Material, das, der Maschine zur Verarbeitung zugeliefert, die ungewöhnliche Eigenschaft besessen hat, sehen, hören und fühlen zu können."[21]

Auf die fragwürdige Bezeichnung der Opfer des Naziregimes als ‚Rohstoff' werde ich noch zurückkommen. Halten wir vorläufig fest, dass auch auf der Seite der Opfer, wie auf der Seite der Täter, der Mensch in der Abstraktion des Denkens bei Anders zu verschwinden droht.

Im Falle der Opfer macht sich Anders letztlich die Sicht der Täter zu eigen, für die die Opfer in der Tat kaum mehr Menschen waren. Im Falle der Täter läuft die Abstrahierung vom Menschen Gefahr, die Verantwortlichen des millionenfachen Massenmords ihrer Verantwortung zu entheben. Dies ist nicht nur vom moralischen Gesichtspunkt her problematisch, sondern auch im Bezug auf die historischen Fakten.

Die Grenzen seiner Konzeptualisierung treten besonders deutlich an einem Beispiel zutage, das nicht die Shoah betrifft, sondern das von amerikanischen Soldaten in Vietnam verübte Massaker von My Lai. Im Jahre 1968 töten amerikanische GIs der Kompagnie Charlie im Dorf My Lai Hunderte von Zivilisten, die Mehrheit von ihnen Frauen und Kinder. Die Bilder des Gemetzels gehen um die Welt. Anders nennt das Ereignis „epochal"[22] – was auf den ersten Blick erstaunen mag, da das Massaker mit dem Prinzip Hiroshima, dem laut Anders „die Zukunft gehört"[23], nicht viel gemein zu haben scheint. Man ist vielmehr geneigt, darin etwas Primäres zu sehen, eine Manifestation des menschlichen Tötungstriebes, ein Rückfall des zivilisierten Menschen in die Barbarei. Eine solche Analyse bliebe auf der Ebene des Individuums und seiner Verantwortung und würde den Rahmen und Kontext, in dem das Individuum sich befindet, minimieren. Anders nimmt den entgegengesetzten Standpunkt ein. Die GIs, schreibt er, „Apparatteile" im „Vernichtungsapparat"[24], strebten danach, „*‚sicut machinae'* zu werden"[25] und richteten „dieses Massaker nur deshalb an, weil sie ihren Apparaten [den Bomben] zu gleichen wünschten"[26], das „Gefälle zwischen Apparat- und Humanmoral"[27] verringern wollten, und so „die indirekte Handlung wieder in ‚terms of direct action' zurückübersetzten"[28]. Das Angesicht zu Angesicht, aus nächster Nähe verübte Massaker sieht Anders als „qualitativ neues Stadium" im „Verhältnis Mensch-Maschine", das nur deshalb nicht als solches entlarvt worden ist, weil es „der von der Technik domi-

20 Ebd.
21 Günther Anders: Philosophische Stenogramme. München 1965. S. 53.
22 Ebd. S. 291.
23 Anders: Besuch im Hades (wie Anm. 6), S. 206.
24 Anders: Die Antiquiertheit, Bd. 2 (wie Anm. 2), S. 290.
25 Ebd.
26 Ebd. S. 291.
27 Ebd. S. 290.
28 Ebd. S. 291.

nierten Menschheit außerordentlich schwer fällt, ihren (technischen) Daseinsmodus zu durchschauen".[29] Anders weigert sich, in dem Verbrechen einen inhumanen Akt zu sehen, der in letzter Analyse den Individuen zugeschrieben werden muss, die ihn begangen haben. Im Einklang mit seinen philosophischen Kernkonzepten ‚übersetzt' er in ‚promethäisches Gefälle' eine Situation, in der die Beziehung zwischen Mörder und Ermordeten grausam unmittelbar scheint und beschuldigt die „Apparatmoral", die in ihrem Sturz die Menschenmoral mit sich gerissen habe. Das erlaubt ihm nicht nur, einen Akt primärer, sinnloser Grausamkeit, wie sie in unserer Geschichte nur allzu geläufig sind, zu einem „grundsätzlich neuen" Stadium zu erklären, sondern auch, einmal mehr, die Technik für die Verbrechen der Menschen verantwortlich zu machen.

Es geht nicht darum, den abstumpfenden und entmenschlichenden Effekt hochtechnologisierter Kriegsführung und die Rolle der Technik in der Anonymisierung des Tötens kleinzureden. Anders trifft mit seinem Gefälle einen zentralen Faktor unserer modernen Gesellschaft. Sein Fehler besteht darin, dass er diesen Faktor verabsolutiert, und dabei etwas Entscheidendes übersieht: Die Soldaten der Kompagnie Charlie sind zur Tat geschritten da, wo andere, genauso abgestumpft wie sie, „früheren, vortechnischen Verhaltungspostulaten"[30] treu blieben und von Massakern an Zivilisten absahen. Und man darf sich zu Recht fragen, ob dieses Nicht-zur-Tat-Schreiten, dieses Innehalten, die Tatsache, dass etwas im Menschen, wider den insistenten Ruf der technisierten und entmenschlichten Welt, sich klammert an den winzigen Rest „Menschenmoral" – ob nicht genau dieses Residuum es ist, dass die Zivilistation von der Barbarei trennt. Anders verschweigt dieses ‚Detail' und beseitigt damit den Unterschied zwischen denen, die zur Tat schreiten und denen, die es nicht tun. Alle sind gleichsam unschuldig und gleichsam schuldig, Räder im höllischen Räderwerk einer Maschine, die lange schon der menschlichen Kontrolle entglitten ist.

Dieser moralische Nihilismus kommt der Kompagnie Charlie ebenso zugute wie Adolf Eichmann und anderen Naziverbrechern mit ihm – und das beinahe gegen Anders' Willen. In *Wir Eichmannsöhne* tritt dies besonders deutlich zutage. Anders will Eichmann auf keinen Fall diskulpieren – und tut es doch. Nach einer ausführlichen Analyse der Monstrosität der Welt, die Eichmann hervorgebracht hat, spürt er offenbar, dass dieser seine Analyse zur Entlastung verwenden könnte und fügt hinzu: „Genau so wenig, wie das Zugeständnis des Geschlechtstriebs die Ehrenrettung eines Lustmörders darstellt, genau so wenig stellt das Zugeständnis unserer heutigen Weltlage eine Absolution derer dar, die die in ihr enthaltenen Infamie-Chancen mit beiden Händen ergriffen haben."[31] Mit beiden Händen ergriffen haben, wie die Kompagnie Charlie, zu deren Absolution Anders ein paar Jahre später nur zu willig scheint. Doch für Eichmann sieht es vorerst nicht gut aus: „Daß die Kraft unseres Fühlens mit der steigenden Vermitteltheit unse-

29 Ebd. S. 292.
30 Ebd. S. 290.
31 Anders: Wir Eichmannsöhne (wie Anm. 4), S. 22.

rer Tätigkeit und mit der steigende Größe unserer Tateffekte abnimmt … reicht nicht dazu aus, um Ihren Vater als ein Opfer der heutigen Situation in Schutz zu nehmen … und ihn von Schuld freizusprechen“[32]. Warum? Weil er, statt von der „Ohnmacht [seines] Vorstellens und [seines] Fühlens“ erschreckt zu sein, sie „willkommen geheißen, für seine Zwecke verwendet und exploitiert hat. Sie war sein unüberbietbares praktisches Hilfsmittel. Hätte er dieses nicht besessen und dieses nicht pausenlos einsetzen können, niemals wäre es ihm gelungen, seine Vernichtungsarbeit wirklich durchzuführen.“[33] Und damit hat der Entlastungsprozess begonnen. Denn dieser Satz impliziert, dass Eichmann keine Vorstellung davon hatte, was er tat. Nicht unmenschlich war er, sondern unfähig – ein Unfähiger zwar, der seine Unfähigkeit willkommen hieß, aber unfähig nichtsdestoweniger. Wie die anderen nationalsozialistischen ‚Schreibtischtäter‘: „Die Angestellten“ des Vernichtungsapparates führten „ihre Funktionen deshalb gewissenhaft“ durch, „weil sie in sich selbst nicht anderes mehr sahen als Stücke einer Maschine; … weil sie ‚Häftlinge‘ ihrer Spezialaufgaben, also durch viele Wände vom Endeffekt getrennt, blieben; weil sie durch dessen enorme Größe unfähig gemacht waren, ihn sich vorzustellen, und durch die Indirektheit ihrer Arbeit unfähig, die Menschenmassen, zu deren Liquidierung sie beitrugen, wahrzunehmen.“[34]

Allesamt Opfer des ‚Gefälles‘, mit anderen Worten. Die Fragen nach dem individuellen Gewissen und der Wahlfreiheit des Einzelnen sind irrelevant geworden, ebenso wie die nach Gut und Böse. Und so sind wir auf einmal „alle ebenfalls Eichmannsöhne“, gefährdet, „zu Helfershelfern oder zu Opfern der Maschine zu werden. … Und übermorgen könnte es schon wieder soweit sein, dass wir, wenn es der Maschine opportun erscheint, als Bedienungsmannschaften oder als Opfer für ihre Liquidierungszwecke von neuem eingesetzt werden. Als Opfer freilich in jedem Falle.“[35]

Der Kreis schließt sich. Opfer und Täter werden eins, denn Opfer sind wir alle, und so verschwimmt der Unterschied zwischen einem Klaus Eichmann und einem vergasten Juden. Und da der wahre Feind in jedem Fall die Maschine ist, und die Technik, die gnadenlos fortschreitet, so ist die schlimmste Zeit immer die Gegenwart, und die Zukunft, die uns bevorsteht, während die Vergangenheit, wie grausam sie auch sein mag, verblasst. Was Anders zu unsäglichen Vergleichen verleitet: „Die Entsetzlichkeit des kommenden Reiches [wird] die des gestrigen weit in den Schatten stellen“[36], das im Vergleich „sogar noch etwas Humanes“[37] ist. Und wenn das künftige Reich uns ein neues Auschwitz bringen sollte? „Wenn es nur *das* wäre, dann dürften wir, wie zynisch das auch klingen mag, aufatmen: die Gefahr, um die es sich dann handeln würde, die wäre dann ja noch immer nur partikularer Natur“[38] – partikularer Natur, im Gegensatz zur atomaren Gefahr, die den Bestand der „Menschheit als ganzer“ bedrohe[39]. Denn für

32 Ebd. S. 30 f.
33 Ebd. S. 41.
34 Ebd. S. 57.
35 Ebd. S. 61.
36 Ebd. S. 56.
37 Ebd. S. 99.

Anders, wie wir gesehen haben, ist die Gefahr nicht die Unmenschlichkeit der Menschheit, sondern die Technik. Das Ergebnis ist eine paradoxale Ethik, deren letztes Ziel das Überleben der Menschheit um jeden Preis zu sein scheint und die schlussendlich an den Menschen selbst keine Forderungen stellt – außer diejenige, aus seinem Maschinengefängnis auszubrechen.

Für Anders scheint es im Menschen selbst potentiell weder ein radikales noch sonst ein Böses zu geben. Der Mensch ist vielmehr grundsätzlich gut, und wenn er sich schlecht benimmt, dann ist es allein, weil er wie Goethes Zauberlehrling Geister gerufen hat, die er nicht mehr loswird.[40]

Dass es so einfach nicht ist, dass die Technisierung der Welt und das promethäische Gefälle nicht alles erklären, das hat auch Anders geahnt. Er war sich der Grenzen seiner technikzentrierten Lesart bewusst, auch wenn die Stimme, die die Zweifel laut werden ließ, selten das letzte Wort hatte und oft selbst umgehend in Frage gestellt wurde. Ein Beispiel dieser Ambivalenz ist Anders' Darstellung der Opfer des Nationalsozialismus als Rohstoff. Der Vergleich ist höchst problematisch. Mag sein, die Nazis stellten aus ihren Opfern Seifen und Lampenschirme her (eindeutig belegt ist das nicht). Doch indem Anders dieses makabre Detail hervorhebt, verschweigt er einen wesentlichen Aspekt der Shoah: dass die Opfer eben gerade *alles andere als Rohstoff* waren. Rohstoff wird mit einem bestimmten Ziel vor Augen in etwas anderes umgewandelt, in der Regel in der Hoffnung auf einen Gewinn. So könnte man, wenn man vor Zynismus nicht zurückschreckt, sagen, dass die Opfer von Hiroshima Rohstoff waren – denn sie dienten als Mittel zu einem Zweck, dem Sieg der USA. Das Gleiche gilt für die Millionen Soldaten, die auf den Schlachtfeldern der Geschichte gefallen sind. Doch die Vergasten von Auschwitz waren kein Rohstoff. Sie dienten weder einem deutschen Sieg noch einem wirtschaftlichen Gewinn, weder zu Propagandazwecken (denn die Vernichtungslager waren ein Geheimnis, wenn auch ein ziemlich offenes) noch zur Stärkung der politischen Macht. Anders wusste das. In *Nach Holocaust* schreibt er: „Aber warum? Warum haben sie diese Millionen, die sie besser in der Organisation Todt für den Bau von Straßen oder dgl. hätten einsetzen können, ausgerottet? … Und warum die unsägliche Inanspruchnahme des rollenden Materials, wo man doch jeden klapprigsten Güterwagen für die Wehrmacht und deren enorme Belieferung benötigte? Keine noch so sehr ins Detail gehende Darstellung des Wie macht das Warum, oder richtiger: das Wozu, verständlich. *Was also bezweckten sie mit der Ausrottung der Juden?* Antwort: *Die Ausrottung der Juden. Diese war kein Mittel, sondern ein Zweck.*"[41]

Nicht Mittel, nicht Rohstoff. *Annihilation for the sake of annihilation* – Ausrottung um der Ausrottung willen, in den Worten Emil L. Fackenheims.[42] Hier liegt der Bruch, hier

38 Ebd. S. 60.
39 Anders: Besuch im Hades (wie Anm. 6), S. 206.
40 Anders: Die Antiquiertheit, Bd. 2 (wie Anm. 2), S. 396 f.
41 Anders: Besuch im Hades (wie Anm. 6), S. 208.

klafft die Zäsur. Doch Anders will oder kann vor diesem gähnenden Abgrund nicht stehen bleiben, und lässt auf die Aussage, dass „keine noch so sehr ins Detail gehende Darstellung des Wie … das Warum" verständlich mache, drei dichtbeschriebene Seiten folgen, die dieses Warum zu erklären vorgeben. So macht er den Judenmord erneut zu einem Mittel, nachdem er ihm die Qualität des Mittels wenige Zeilen zuvor so luzide abgesprochen hatte. Und im zweiten Band der *Antiquiertheit des Menschen*, der zur gleichen Zeit verfasst wurde wie *Nach Holocaust*, wird das Bild des Opfers als Rohstoff nicht mehr in Frage gestellt.[43]

Der Entmenschlichung der Opfer entspricht auf der anderen Seite die Entmenschlichung der Täter. Es gibt kaum Schuldige bei Anders, und die wenigen Schuldigen sind am Ende nichts als Räder im Räderwerk, selbst Opfer (wie Eichmann). Um alle Übel in die Interpretationsschablone einer zur Maschine gewordenen Welt zu bringen, in der der Mensch dem promethäischen Gefälle zum Opfer fällt, muss Anders vom einzelnen Menschen, der die Tat begeht – ja sogar von der Tat selbst – abstrahieren und verwischt damit den fundamentalen Unterschied zwischen Auschwitz und Hiroshima. Indem er die Shoah in das Prokrustesbett seiner Konzepte zwängt, vernachlässigt er eine wesentliche Dimension: die unmittelbare Beziehung zwischen Täter und Opfer. Die Shoah kann nicht auf ein monströses promethäisches Gefälle reduziert werden, wie Anders es in *Wir Eichmannsöhne* tut. Gewiss gab es unter den „Angestellten, die die Namen der bereits Umgelegten in die richtigen Fächer abzulegen hatten"[44] solche, deren begrenzte Phantasie für die Enormität der Tat, derer sie sich mitschuldig machten, nicht ausreichte. Doch im Gegensatz zu Hiroshima war der Vernichtungsakt selbst oft hautnah – ganz zu schweigen von der sozialen Ausgrenzung, die ihr vorausging. In den grauenvollsten Aspekten der Shoah gab es kein Gefälle, nichts, das sich zwischen Täter und Opfer schob. Keine Vermittlung in der täglichen Demütigung, den Misshandlungen, den Tausenden von Massenerschießungen. Raul Hilberg schätzt die Zahl der von den Einsatzgruppen ermordeten Juden, der zum Graben ihres eigenen Grabes gezwungenen und aus nächster Nähe niedergemetzelten Männer, Frauen und Kinder, auf 1,5 Millionen – in einem Gegenüber von Tätern und Opfern, das von nichts und niemandem gebrochen wurde. Mit rudimentärsten Mitteln, weit entfernt von der Technisierung der Welt.[45]

Womöglich ist die Essenz der Shoah genau in diesem grausamen Gegenüber zu suchen, in der hautnahen Begegnung zwischen Opfern und Tätern, einer Begegnung, die Erniedrigung und Vernichtung mit sich brachte, sechs Millionen mal. Womöglich ist es auf der Ebene dieser Begegnung und ihrer Abgründe, wo, wenn auch nicht die Antworten, so doch zumindest die Fragen zu suchen sind. Die technikzentrierten Kon-

42 Emil L. Fackenheim: God's Presence in History. London 1978, S. 70.
43 Anders: Die Antiquiertheit, Bd. 2 (wie Anm. 2), S. 22; 33.
44 Anders: Wir Eichmannsöhne (wie Anm. 4), S. 31.
45 Raul Hilberg: La destruction des juifs d'Europe. Paris 2006, S. 708 f.

zepte seiner „Systematik" erlauben es Anders nicht, diese Fragen zu stellen. Und doch ahnt er, dass seinem Interpretationsmodell etwas ganz Entscheidendes entgleitet. So notiert er in *Nach Holocaust*, dass es „falsch ist ..., die Mörder ausschließlich als ‚Maschinenteile' in der kolossalen Mordmaschinerie zu betrachten. Auch die Mörder waren Einzelne, die die Gelegenheit der Maschinerie dazu benutzten, um ihre persönliche sadistische Lust zu befriedigen."[46] Und an anderer Stelle schreibt er, dass „neben den Tätern von Auschwitz – und deren hat es ja abertausende gegeben – ... die Japanpiloten Engel gewesen" waren[47], und dass er, entgegen seiner Empfehlung in der *Antiquiertheit des Menschen*, nämlich „zu übertreiben in Richtung Wahrheit", im Falle der Shoah empfiehlt, „*‚zu untertreiben in Richtung Wahrheit'*, das heißt: die durch die Enormität unauffassbare Wahrheit so zu verkleinern, dass wir von ihr nicht ganz ausgeschlossen bleiben".[48] Und das promethäische Gefälle scheint in weiter Ferne zu sein, wenn Anders von den „Quälern und Mördern" spricht, „den Augenzeugen und Mitwissern der Entjudung. Also von nahezu Allen."[49]

Anders trägt dem menschlich-ethischen Gesichtspunkt Rechnung in Sätzen, die wie eine Warnung gegen seine eigene Systematik tönen, doch lässt er es bei diesen einzelnen, leisen Einwänden bewenden und verzichtet letztendlich darauf, sich in seiner Philosophie mit der *dimension humaine* der Shoah auseinanderzusetzen – mit anderen Worten, die Frage der moralischen Implikationen zu stellen.

Die Abwesenheit einer ernsthaften ethischen Reflexion ist kaum überraschend bei einem Philosophen, für den in der „verapparatisierten Welt ... die bisherigen religiösen und philosophischen Ethiken ausnahmslos und restlos obsolet geworden" sind[50]. Obsolet und antiquiert wie ihr Träger, der Mensch. Und da moralische Gebote oder Verbote „nicht „begründet oder abgeleitet" werden können und daher „metaphysisch gesehen, unverbindlich" sind[51], so gibt es am Ende auch kein Gut und Böse mehr. In der Tat ist das Wort „Böse" in Anders' Vokabular quasi inexistent. Wo es auftaucht, wird es als „antiquiert"[52] bezeichnet oder in das „Monströse" verwandelt, dessen Wurzeln nicht beim Menschen zu suchen sind.[53] Doch auch hier ist die affichierte Gewissheit nicht ungebrochen. Davon zeugt ein bemerkenswerter Satz, in dem sich Anders präzise die Frage nach dem Bösen als einer Möglichkeit des Menschen stellt, und der sein Kernkonzept des „Gefälles" ernsthaft erschüttert: „Selbst dann, wenn [es uns gelänge, unsere Einbildungskraft hinreichend zu erweitern], selbst dann wäre es ja durchaus noch nicht verbürgt, dass die Fortsetzung des Monströsen wirklich verhindert wäre. Wirklich verhindert wäre diese ja nur dann, wenn die Sokratiker Recht hätten mit ih-

46 Anders: Besuch im Hades (wie Anm. 6), S. 185.
47 Ebd. S. 204.
48 Ebd. S. 203.
49 Ebd. S. 186.
50 Ebd. S. 195
51 Anders: Philosophische Stenogramme (wie Anm. 21., S. 49.
52 Anders: Die Antiquiertheit, Bd. 2 (wie Anm. 2), S. 396.
53 Anders: Wir Eichmannsöhne (wie Anm. 4), S. 19 f.

rer Unterstellung, dass niemand wissentlich Böses tue – eine Unterstellung, die völlig in der Luft schwebt."[54]

Derartige Zweifel scheinen fern zu sein in *Wir Eichmannsöhne*, wo das Gefälle und mit ihm der Mensch weitgehend rehabilitiert sind, die Mörder Mörder nur, weil sie „nicht wissen, was sie tun"[55], oder in *Nach Holocaust*, wo Anders in Bezug auf die „Auschwitzmörder" von der „Bosheit der wirklich Bösen" spricht, nur um sie umgehend zu entlasten, indem er festhält, dass sie „unfähig [waren], das Böse, das sie in Form von pausenlosen Demütigungen, Folterungen, ‚Abspritzungen' etc. als full time job Tag für Tag betrieben ... zu erkennen"[56]. Es scheint, als hätte sich Anders letztlich entschieden, den „Sokratikern" treu zu bleiben und die Zweifel, die ihn offensichtlich plagten, nicht weiter zu verfolgen. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet erscheint Anders' Philosophie fast wie eine Vermeidungsstrategie, in der alles getan wird, um die Frage nach der Möglichkeit des menschlichen Bösen nicht denken zu müssen. Der Technotropismus seines Denkens wird in diesem Licht auch eine Flucht vor dem Subjekt, genauso wie Hiroshima eine Flucht vor Auschwitz zu sein scheint. Eine Notiz von Anders scheint diese Hypothese zu bekräftigen. Im Tagebuch seiner Reise nach Breslau schreibt er, nach einem Satz über die Kamine von Birkenau: „Von diesen Dingen hier noch einmal zu sprechen, das hatte ich natürlich gar nicht vor, aber was kann man da tun, es gibt ja keinen anderen Gegenstand mehr als diesen einen ungeheueren, es gibt ja kein Thema mehr, hinter dem dieses nicht lauerte, und keine noch so massive Wand mehr, durch die man nicht auf dieses hindurchblickte. Und wenn es auch unmöglich sein mag, dem, was dort geschehen ist, auf direkte Art ‚gerecht zu werden', indirekt werden wir dem doch dadurch ‚gerecht' werden, dass wir, worüber wir auch sprechen mögen, gewissermaßen immer abrutschen und dieses Geschehen immer mitmeinen und immer bei dem Namen des berühmten Ortes landen. Alle Wege führen nach Auschwitz."[57]

Wir dürfen annehmen, dass wenn Anders Buch um Buch über Hiroshima und Vietnam schreibt, Auschwitz zwischen den Zeilen lauert. Und die Widersprüche von Anders sind vielleicht weniger Zeichen einer unausgereiften Philosophie als Teil eines Denkens, das nie abbricht und immer und immer wieder an der „durch die Enormität unauffaßbaren Wahrheit" dieses „Monströsen" zerschellt. Manchmal scheint Anders endgültige Antworten geben zu wollen. Dank seiner Widersprüche, wenn sie nur aufgedeckt werden, lässt er die Fragen dann doch in Wahrheit offen.

54 Anders: Besuch im Hades (wie Anm. 6), S. 48.
55 Anders: Wir Eichmannsöhne (wie Anm. 4), S. 79.
56 Anders: Besuch im Hades (wie Anm. 6), S. 205.
57 Ebd. S. 108.

Andreas Stafflinger

Materialistische und idealistische ‚Technikkritik' bei Günther Anders

Es könnte für politisch geboten gehalten werden, die Kulturindustrie dafür zu loben, ihrem politischen Inhalt nach noch nicht ganz so schrecklich wie etwa europäische Staatstheatermanufakturen zu sein; eine in Diskussionen jedenfalls nicht ganz selten anzutreffende Figur. Dies befördert allerdings den Verdacht, die kritische Reflexion kapituliere vor der Kulturindustrie. Was als Polemik gegen den zumeist elitären und antiamerikanischen Kulturbetrieb insgesamt berechtigt sein mag, wird jedoch falsch, wo die Differenz zwischen Theater und Kino absolut gesetzt wird. Nicht nur „Film, Radio, Magazine machen ein System aus", hieß es in der *Dialektik der Aufklärung*, sondern die meisten Theaterbühnen, soweit dem Verfasser bekannt, versuchen geradezu verzweifelt, mit dem Leitmedium dieses Systems, dem Film, in der Produktion von Effekten zu konkurrieren. Dass dies angesichts der, im Vergleich zum Film, möglichen Mittel eher drollig daherkommt, macht vermutlich gerade ein stückweit die Anziehungskraft des Theaters auf ein bestimmtes Publikum aus, es zugleich aber auch fraglich, ob hier die Rede von Kultur*industrie* überhaupt noch Sinn macht.[1]

Auffällig jedenfalls ist die Diskrepanz zwischen der historischen Entwicklung und ihrer kritischen Reflexion: Zwar hat sich kaum ein Gegenstand der klassischen Kritischen Theorie um Adorno in der Bedeutung für den Alltag der Einzelnen derart zugespitzt, ist

1 Das gilt zugleich aber auch für zahlreiche Fernsehproduktionen. So verzichtet das Nachmittagsfernsehen zum Teil nicht nur auf ausgebildete Schauspieler, sondern lässt die für einen Drehtag engagierten Laien aus den ‚Realityshows' auch das Drehbuch selbst schreiben. ‚Industriell' ist diese Produktion höchstens in dem metaphorischen Sinn, dass die Stories und die auftretenden Charaktere seriellen Typus sind. Fast schon konsequent, dass auch Theaterbühnen an solche Fernsehproduktionen anknüpfen. Das Freiburger Stadttheater etwa inszenierte jüngst Goethes *Werther* als Daily-Soap, mit Werther, Albert und Charlotte als Studenten-WG, in der Werther den coolen, unkonventionellen, der Natur und der Unmittelbarkeit verbundenen Infantilen als Identifikationsfigur verkörpert, der sich in die in jeder Hinsicht unmündige, aber gerade darin affirmativ dargestellte Lotte verliebt, die allerdings mit ihrem ‚Mitbewohner' Albert, dem Klischee des bürokratischen und verklemmten Spießers, verlobt ist. Fehlen darf in der Inszenierung weder eine dreiminütige Luftgitarrenperformance in der WG-Küche zu einem Pop-Song, noch die Vergewaltigung Lottes durch Albert am WG-Küchentisch. Der Unterschied zur Fernsehserie *Marienhof* besteht nur darin, dass man es sich sparen konnte, für diesen Auftritt von Klischees noch Dialoge schreiben zu müssen, da man diese ja aus den Monologen der Romanvorlage übertragen konnte, was dem Kulturkonsumenten zugleich das Gefühl verkauft hat, sich dem *Marienhof*-Konsumenten kulturell und intellektuell überlegen fühlen zu dürfen.

derart total geworden, wie die Kulturindustrie im weitesten Sinne. Aber, auch auf die Gefahr hin, einzelnen Autoren Unrecht zu tun: die Kritik der Kulturindustrie ist nicht in gleichem Maße radikalisiert worden wie die anderen originären Gegenstände Kritischer Theorie. Allgemeine Urteile zur Kulturindustrie werden in der Regel aus dem Kapitel gleichen Namens – das wohlgemerkt in den 1940er Jahren geschrieben wurde – *zitiert*, aber nicht *gefällt*; so als ob es dem Kritiker peinlich wäre, es dem Leser selbst zu sagen, dass man aus einem Kinobesuch immer dümmer herauskommt, als man hineingegangen ist. Zugleich gewinnt man den Eindruck, dass der Ausdruck Kulturindustrie zum bloßen Namen geworden ist, an dessen Verwendung sich die Zugehörigkeit zu einer möglicherweise *scientific*, in jedem Falle aber *community* erkennen lässt, dessen begriffliche Entfaltung aber man lieber nicht so genau vornimmt.

Der einmal polemisch gemeinte Terminus Kulturindustrie, für den als Prototyp wohl der Tonfilm als damals relativ neue Entwicklung steht, dürfte von der gesellschaftlichen Entwicklung überholt sein: Handy und Internet, deren Bedeutung für den Alltag diejenige, die die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* für den Tonfilm antizipierten, noch bei weitem übersteigt, sprengen jedenfalls den Rahmen, den dieser Begriff umreißt. Gewiss scheinen sie, anders als der Film, primär Gebrauchsgegenstände und nicht ästhetische Gebilde zu sein. Auf der anderen Seite jedoch, und davon dürfte der Name Apple nur der deutlichste Ausdruck sein, ist Produktdesign heute wichtiger denn je.[2] Und das wiederum ist ohne die immense Bedeutung, die heute dem Bild als Medium der Vermittlung von Wirklichkeit zukommt, nicht zu erklären. Die Verflechtung von Kultur, Kunst und Warenästhetik mit technischer Entwicklung ist wechselseitig und reicht inzwischen so tief, dass es zumindest anachronistisch wäre, sie arbeitsteilig als jeweils autonome Sphären behandeln zu wollen.

Diese Bemerkungen sollen andeuten, warum für einen Begriff von Kulturindustrie – oder, da die terminologische Adäquatheit ja bereits in Frage gestellt ist: des Gegenstandes, der in ihm kritisch erfasst werden soll – eine bloße Übernahme von Lehrsätzen aus der *Dialektik der Aufklärung* nicht hinreichend sein dürfte. Mir geht es hier allerdings nur um den Versuch, die von Gerhard Scheit in seiner Antwort auf Robert Redeker in der letzten *sans phrase* angesprochene Unterscheidung von Kulturindustrie und Technik[3] im Blick auf Günther Anders' Technikkritik näher zu fassen und zu zeigen, dass im Altern der klassischen Kritik der Kulturindustrie ein Problem steckt, das von aktueller kritischer Theorie, soweit ich sehe, bislang noch nicht wirklich aufgeworfen wurde.[4]

2 Im Idealfall kauft man heute nicht nur einen Gebrauchsgegenstand, sondern auch eine Gesinnung. Es ist ein merkwürdiger Umstand, dass die Gesinnung, die man unabhängig von der Funktionalität des Gegenstands zusätzlich erhält, bei Apple gerade der Funktionalismus ist – auch dann, wenn sich die realen Funktionen des Gegenstandes von denen der Konkurrenz nur unwesentlich unterscheiden.

3 Gerhard Scheit: *Body und Burka*. In: sans phrase 1/ 2012, S. 58.

4 Geradezu symptomatisch scheint mir hier die Reaktion auf Redekers Beitrag auf der Konferenz *Die Kunst der Freiheit* in Wien 2011 gewesen zu sein, die sich im Wesentlichen als eine recht und schlecht abstrakte Ablehnung seiner Thesen beschreiben lässt, schlicht weil einige Konsequenzen seiner Thesen den Zuhörern missfallen

Wenn nun von Technikkritik die Rede sein soll, dann droht gerade dieser Terminus – mehr noch als jener der Kulturindustrie – schon von Grund auf unsinnig zu sein. Nicht nur Adorniten stünde sofort ein dies belegendes Zitat zur Hand,[5] sondern auch die allgemein verbreiteten Auffassungen dessen, was ‚Technik' sei, lassen es kaum sinnvoll erscheinen, von ‚Technikkritik' zu sprechen. Wenn unter Technik einfach nur technische Apparate an sich selbst gefasst werden oder damit nur die jeweils bestimmte Rationalität von Mitteln und Zwecken in isolierten Produktionsprozessen gemeint wäre (also das, was im weitesten Sinne der englische Terminus *technique* umfasst), dann ist es in der Tat sinnlos, Technikkritik zu betreiben.

Technikkritik nach Heidegger

Ein philosophisches Denken, das ohne Subjekte auskommt, war das erklärte Ziel der Existentialontologie Heideggers; unausgesprochen gesellt sich die Verdrängung der gesellschaftlichen Vermittlungen hinzu. So wäre auch Heideggers *Frage nach der Technik* als aktive Verdrängung der Marxschen Einsicht in den Zusammenhang von Produktionsmitteln und Produktionsverhältnissen zu lesen. Gerade die Produktionsverhältnisse, die allen Reichtum in die Form der Ware bannen, und so tatsächlich auch die Produkte moderner Technik überformen, werden zum „Ge-stell" ontologisiert, dessen „Walten" die „Bestellbarkeit der Natur als Bestand", das heißt ein rein instrumentelles Verhältnis zu ihr, verlange.[6] Heidegger abstrahiert davon, dass Natur und Menschen nicht unmittelbar aufeinander „als Bestand" bezogen sind, sondern vermittelt durch den Tausch.[7] Als idealistische Konstruktion soll das „Ge-stell" gerade die Reflexion auf die Vermittlungsformen von Subjekt und Objekt verwischen, um von beidem nicht mehr sprechen zu müssen. Gerade das Problem der Geltung bestimmter Formen der Vermittlung wird durch den Trick übergangen, das „Ge-stell" als „Weise der Entbergung" und damit als „Schickung des Geschicks" zu denken.[8] Immanent gesprochen: Man könnte Heidegger

haben. Das wäre halb so schlimm, wenn die Ablehnung Redekers nur eine Geschmacksfrage wäre; viel schwerer wiegt, sollte der Verdacht zutreffen, dass auch die Kritik der Kulturindustrie in dem angedeuteten Sinne zur Geschmacksfrage wird.

5 Etwa: „Nicht die Technik ist das Verhängnis, sondern ihre Verfilzung mit den gesellschaftlichen Verhältnissen, von denen sie umklammert wird." (Theodor W. Adorno: Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 8. Frankfurt am Main 1997, S. 362.

6 Martin Heidegger: Die Frage nach der Technik. Gesamtausgabe. Bd. 7. Frankfurt am Main 1975, S. 23.

7 „Der Forstwart, der im Wald das geschlagene Holz vermißt und dem Anschein nach wie sein Großvater in der gleichen Weise dieselben Waldwege begeht, ist heute von der Holzverwertungsindustrie bestellt, ob er es weiß oder nicht. Er ist in die Bestellbarkeit von Zellulose bestellt, die ihrerseits durch den Bedarf an Papier herausgefordert ist, das den Zeitungen und illustrierten Magazinen zugestellt wird" (ebd. S. 18 f). Keineswegs wird hier „radikal" weitergefragt nach der (gesellschaftlichen) Form dessen, was hier „Bestellbarkeit" heißen soll; vielmehr geht dann auch – konsequent – alles durcheinander: „Diese [die Zeitungen] aber stellen die öffentliche Meinung daraufhin, das Gedruckte zu verschlingen, um für eine bestellte Meinungsherrichtung bestellbar zu werden" (ebd. S. 19).

8 Ebd. S. 25.

9 Ebd. S. 19.

10 Ebd. S. 34.

durchaus die Richtigkeit des beinahe trivialen Befunds universeller „Bestellbarkeit" zugestehen; abstrahiert wird aber von der Frage nach Anlass und Sinn des instrumentellen Naturverhältnisses, sowohl in Bezug auf die genauere Bestimmung dieses Verhältnisses als auch die Gründe dafür, warum ein solches Naturverhältnis universelle Geltung erlangen konnte.

Gerade weil „die Technik" und „das Ge-stell" so abstrakt gefasst sind, ist es ein leichtes, diese Weise des „Entbergens" als „nicht maßgebend durch ihn", den Menschen, geschehendes zu charakterisieren. „Wo immer der Mensch sein Auge und Ohr öffnet, ... findet er sich überall schon ins Unverborgene gebracht. Dessen Unverborgenheit hat sich schon ereignet, so oft sie den Menschen in die ihm zugemessenen Weisen des Entbergens hervorruft."[9] Das Ge-stell ist wie alle Geschichte bei Heidegger Fatum; nach einem wie auch immer durch Subjekte vermittelten Geltungsgrund zu fragen daher völlig sinnlos. Doch auch umgekehrt: Nicht die Spur eines Interesses seitens Heideggers, welche Folgen moderne Technik oder bestimmte technische Entwicklungen (oder etwa auch die Kulturindustrie) für ihre Anwender und Konsumenten haben könnten.

Heidegger hütet sich davor, seinen extrem abstrakten Technikbegriff auch nur an einer einzigen Stelle näher zu bestimmen. Im Unterschied zu einigen seiner ‚Schüler' ist Heidegger gar kein ‚Technikkritiker'. Während es Günther Anders tatsächlich darum geht, „die Antiquiertheit des Menschen" angesichts der modernen Technik kritisch einzuholen – wobei, bevor man hierin nur reaktionäre Fortschrittsfeindlichkeit zu erkennen glaubt, noch geklärt werden müsste, was das eigentlich heißen soll – ist Heidegger gar kein so großer Technikfeind, wie sein Ruf zum Teil glauben machen will: „Zum anderen ereignet sich das Ge-stell seinerseits im Gewährenden, das den Menschen darin währen läßt, unerfahren bislang, aber erfahrener vielleicht künftig, der Gebrauchte zu sein zur Wahrnis des Wesens der Wahrheit. So erscheint der Aufgang des Rettenden."[10] Als Weise der „Entbergung" ist die Technik gerade „Wesen" (nicht im Sine von *essentia*, sondern als substantiviertes Verb) der Wahrheit – auch ihr gegenüber „bleibt eigentlich nichts zu tun, als Ja zu sagen"[11]. Solange, und darin fasst sich wirklich die gesamte „Technikkritik" Heideggers zusammen, sich nur nicht „alles in der Unverborgenheit des Bestandes darstellt",[12] solange „menschliche Besinnung" noch das „Hervorbringen des Wahren in das Schöne" bedenkt, das ist die Kunst, die „anfänglich" einmal „fromm, προμος, d. h. fügsam dem Walten und Verwahren der Wahrheit" gewesen sei.[13] Wer also noch Sinn für höchst einverstandenen Kitsch hat, darf sich dem Klischee vom *homo faber* noch überlegen fühlen, ohne dass sich an der technischen Naturbeherrschung – die Heideggers Thema gar nicht ist – irgendetwas zu ändern bräuchte. Seither reden vor allem die von *der* Technik, die gar nicht so genau wissen wollen, was es damit auf sich hat.

11 Günther Anders: Über Heidegger. München 2001, S. 298.

12 Heidegger: Frage nach der Technik (wie Anm. 6), S. 34.

13 Ebd. S. 35.

Ohne Konsequenzen für die Einrichtung der Gesellschaft ziehen zu müssen, ja noch nicht einmal der Nötigung sich auszusetzen, sich selbst in ein Verhältnis zu dieser stellen zu müssen, kann so in kritischem Gestus über „die Gesellschaft" und „die Technik" schwadroniert werden, wobei man sich eklektizistisch bei Heidegger ebenso wie bei Adorno und Horkheimer bedient – erstaunlich selten übrigens bei Günther Anders –, aber vor allem von der Kritik der politischen Ökonomie nichts zu wissen braucht. Weniger an einem kritischen Begriff von Gesellschaft und damit auch ihren alltäglichen Erscheinungsformen sind solche ‚Technikkritiker' interessiert, als das Lob der eigenen Eigentlichkeit zu inszenieren. Eine Tendenz, die inzwischen bis in die außerakademische Kritische Theorie reicht, wo leicht lernbare Phrasen wie die von den ‚Sprechautomaten' die Entfaltung eines kritischen Begriffs ersetzen und damit Reflexion durch Distinktion.

Im Angesicht des Hungers von Millionen von Menschen davon zu schwadronieren, es gäbe ein zuviel an Technik, ist zynisch. Das Schweigen vom Hunger, das war auch Günther Anders bewusst, darf ruhig als Erkennungszeichen reaktionärer Technikkritik gelten. „Das Fehlen der Technik ist in unterentwickelten Ländern eine ungleich größere Gefahr als deren Existenz. ... Wahnsinn wäre es, in der Gegenwart eines hungernden Inders, dessen Land durch die Serienproduktion von Traktoren gerettet werden könnte, Technik als solche zu beargwöhnen. Täten wir das, so hätte der Mann jedes Recht, uns als seine Feinde zu bekämpfen."[14]

Keineswegs ist bei alldem die Heideggersche ‚Technikkritik' zu radikal. Sie ist vielmehr, um einen Ausdruck von Anders zu gebrauchen, zutiefst pseudo-konkret. Die Beispiele von den Holzmännern und den Bauern erschwindeln eine Nähe vermeintlich ‚tiefer' Gedanken zu ‚den einfachen Leuten', für deren gesellschaftliche Situation, geschweige denn ihre tatsächlichen Nöte, sich Heidegger schlichtweg nicht interessiert.

Das, was ich eine *Formanalyse* bestimmter technischer Mittel nennen möchte, wird man bei Heidegger vergeblich suchen. Ihre Voraussetzung besteht in der Einsicht darin, dass das verwendete Mittel, die zugrundeliegende Form, ihrem Inhalt gegenüber nicht gleichgültig sein kann. Sowenig sich ein philosophischer Text mit Rauchzeichen mitteilen lässt, so wenig gleichgültig sind Radio, Film und Internet gegenüber ihrem Material. Indem untersucht wird, wie sich die formelle Beschaffenheit der kulturindustriellen Formen ihrer objektiven Beschaffenheit nach auf die Konsumenten, beziehungsweise Rezipienten, auswirkt, besteht das Kapitel über Kulturindustrie in der *Dialektik der Aufklärung* in einer solchen Formanalyse. „Massenbetrug" sind Film und Fernsehen nicht zuerst wegen ideologischer Inhalte, sondern ihrer formellen Beschaffenheit nach, die aber ihrerseits sich freilich nicht säuberlich von den Inhalten trennen lässt. Gesellschaftskritischen Gehalt gewinnen diese Formanalysen nur, sofern in ihnen ein Begriff gesellschaftlicher Totalität vorausgesetzt ist.[15] Provokant gesagt: Günther Anders ist viel-

14 Günther Anders: Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 2. München 1980, S. 127.

leicht der einzige, der die Kritik der Kulturindustrie in dieser Hinsicht weitergeführt und in mancher auch radikalisiert hat. Allerdings um den Preis einer begrifflichen Unschärfe, die nicht zuletzt aus der Ersetzung des Kulturindustrie-Begriffs durch den bereits in seiner Abstraktheit an Heidegger gemahnenden Begriff der Technik resultiert. ‚Die Technik' wird bei Anders geradezu zum Namen gesellschaftlicher Totalität, darin durchaus Adornos Terminus vom „totalen Funktionszusammenhang" vergleichbar.

Zur Theorie der Bedürfnisse

Die Wirkung kulturindustrieller Produkte ist nur dadurch zu erklären, dass sie auf ein starkes und gesellschaftlich weit verbreitetes Bedürfnis treffen. Dass es sich dabei um ein falsches Bedürfnis handele, lässt sich nicht vorab dekretieren. Und die falsche Unterscheidung von Oberflächen- und Tiefenbedürfnissen dürfte sich aus nichts anderem als der billigen Distinktion gegenüber den Konsumenten der Kulturindustrie speisen. „Die sogenannten Tiefenbedürfnisse sind ihrerseits zu einem weiten Maße Produkte des Versagungsprozesses."[16] Anders als der Kierkegaardsche Ernst, der letztlich aus objektiver Verzweiflung, nicht Distinktion seinen Antrieb gewinnt, spielt auch Heideggers „Eigentlichkeit" insgeheim auf jene Unterscheidung an. Die Pointe der Kritik der Kulturindustrie besteht in der Erkenntnis, dass diese die Konsumenten gerade um die Bedürfnisse, auf die sie anspielt und die sie konstituiert, betrügt und betrügen muss, weil nicht das Glücksversprechen ihr Antrieb ist, sondern dessen Versagung: Diese ist ihr die Bedingung für die serielle Fortsetzung des Verkaufs.[17] Zeigen aber lässt sich das nur in jeweils bestimmter Formanalyse, die auszugehen hätte von einer Dialektik der Produktion von Bedürfnissen um des Verkaufes willen und der systematischen Versagung derselben zugleich. Günther Anders' Formanalysen moderner Technik wären in diesem Sinne zu lesen.

Nicht um diese einzelnen Formanalysen jedoch soll es im Folgenden gehen, die bei Anders mal mehr, mal weniger ihren Gegenstand treffen,[18] sondern um die grundsätzliche Konzeption von Subjektivität – Anders' Ausdruck dafür lautet: „die Seele" – und Totalität, die diesen Analysen zugrunde liegt. Auch Anders' Texte über die Atombombe, die wohl zu seinen berühmtesten zählen, wären als eine solche Formanalyse zu ver-

15 Das unterscheidet Adorno und Horkheimer etwa von den durchaus lesenswerten Formanalysen eines Neil Postman (*Wir amüsieren uns zu Tode*).

16 Theodor W. Adorno: Thesen über Bedürfnis. Gesammelte Schriften. Bd. 8. S. 393.

17 Abgeschmackt sind etwa die leicht bekleideten Frauen aus der Werbung nicht deswegen, weil sie zu erotisch wären, sondern weil sie gerade auf die Frustration des zur Versagung gezwungenen Kunden setzen. Das ‚Glücksversprechen' der Werbung ist von Grund auf Schein. Sie ist verfasst, wie ein Großteil der Gesellschaft: schamlos und prüde zugleich.

18 Das können sie nach Anders' „Methode" nur dann, wenn sie ihren Gegenstand „übertreiben in Richtung Wahrheit" würde, um ihn sichtbar zu machen. Dass „überhaupt nur Übertreibung das Medium von Wahrheit" sei, diese Überlegung findet sich auch bei Adorno (Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit. In: Gesammelte Schriften. Bd. 10.2. S. 567). Die Grenzen einer solchen „Methode" waren Anders übrigens völlig bewusst. In sei-

stehen. Doch zeigt sich an ihnen auch deren Grenze. Wenn er etwa der Atombombe zuschreibt, sie habe die Differenz der Existenz eines Produkts zu ihrer Verwendung kassiert, weil die bloße Existenz der Bombe bereits ihre Verwendung als Drohmittel sei, dann verliert er vor lauter Starren auf das ohne Zweifel tatsächlich enorme Zerstörungspotential und die Möglichkeit des Overkills das Wesen der Staatlichkeit, genauso wie die fundamentalen Unterschiede zwischen den Staaten, aus dem Blick: dass nämlich in der Existenz des Staates per se schon die Drohung an die Staatsbürger steckt, sich als Soldaten opfern und andere töten zu müssen. Mehr noch: Während er bereit war, die kritische Formanalyse des Films angesichts der Konfrontation der Deutschen mit der Shoah durch die Fernsehserie *Holocaust* hintanzustellen, verdrängt er jedoch den kritischen Begriff der Staatsform, der es ihm erlaubt hätte, auch hier die Besonderheiten wahrzunehmen. Aus der Missachtung der unterschiedlichen Bestimmungen der Form Staat erklärt sich sein Protest gegen den Libanonkrieg Israels 1982 und sein Austritt aus der Israelitischen Kultusgemeinde Wiens.

Bereits in den 1940er Jahren hat Anders gezeigt, dass Heideggers Denken an zentralen Stellen (im Wesentlichen bei der „Sorge" und der „Zeit" in *Sein und Zeit*) stets um den Begriff des Bedürfnisses kreist, diesen aber um jeden Preis meiden muss, um seine schlecht-idealistische Konstruktion vom Dasein nicht vom ontischen Leib abhängig machen zu müssen.[19] Im Begriff des Bedürfnisses, darin sind sich Adorno und Anders einig, sind Natur, Trieb und Geschichte unauflöslich miteinander vermittelt. Noch nicht einmal Hunger ist reines „Naturbedürfnis"[20] – daher lassen sich auch umgekehrt nicht einfach die „natürlichen" Bedürfnisse den „künstlichen" gegenüberstellen.

Bei Anders kommt dem Bedürfnisbegriff zentrale Bedeutung zu: Nicht nur sucht er im Bedürfnis den Konstitutionsgrund von Raum und Zeit,[21] sondern aus ihm ergibt sich für ihn auch der innere Zusammenhang zwischen der Kritik der politischen Ökonomie und der Technikkritik. Somit ist nicht die Künstlichkeit der Bedürfnisse für Anders das Problem, sondern deren spezifische Form in der Warenproduktion.

nen Reflexionen über die TV-Serie *Holocaust* betont er, dass der „durch die Enormität unauffaßbaren Wahrheit" nur noch im Modus der Untertreibung Ausdruck verliehen werden kann (Günther Anders: Besuch im Hades. München 1985, S. 203). Darin übrigens relativiert er zwar nicht grundsätzlich die Urteile seiner eigenen Formanalyse von Film und Fernsehen (Die Welt als Phantom und Matrize. In: Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 1. München 2010, S 97 – 212), wohl aber erteilt er dem Versuch, allzu abstrakte Konsequenzen daraus zu ziehen, eine Absage: Weil die amerikanische Fernsehserie die Deutschen überhaupt erstmals mehr als in einem abstrakten Sinne mit der Shoah konfrontiert habe, verteidigt Anders sie vehement gegen jene „Kritiker ..., die aus Ressentiment, weil nämlich die Wirkung von *Holocaust* die aller ihrer Werke um das Tausendfache übertrifft, den schäbigen Mut aufbringen, diesem Film, da er ‚nichts als Tendenzstück' sei, jeden Wert abzusprechen". (Anders: Besuch im Hades, wie Anm. 18, S. 201.)

19 Anders: Über Heidegger (wie Anm. 11., S. 78 – 86.

20 „Zur Befriedigung des konkreten Hungers der Zivilisierten gehört, daß sie etwas zu Essen bekommen, wovor sie sich nicht ekeln, und im Ekel und in seinem Gegenteil wird die ganze Geschichte reflektiert."(Adorno: Thesen über Bedürfnis, wie Anm. 16, S. 392).

21 Nicht um einer positiven Ontologie willen, sondern erklärtermaßen um letztlich „zu zeigen, daß der vulgäre Materialismus, der Seelisches für inexistent, weil physisch inexistent erklärt, ebenso sinnlos ist, wie jener vulgäre Idealismus, der das Seelische gewissermaßen als eigenes

In den Protokollen eines Seminars über den Bedürfnisbegriff des Instituts für Sozialforschung im kalifornischen Exil,[22] an dem neben den Institutsvertretern auch Anders teilgenommen hat, tritt die Differenz zwischen Adorno und Anders auf der einen und dem mit Brecht und Eisler ebenfalls – gewissermaßen persönlich – vertretenen Marxismus auf der anderen Seite, bezogen auf einen kritischen Begriff des Bedürfnisses, offen zu Tage: Weil durch die Warenproduktion die vorhandenen Bedürfnisse längst schon überformt sind, genügt es nicht, nur die Bedürfnisbefriedigung einzufordern. Was in seinen Schriften immer wieder angedeutet wird, ist von Anders in seinem Referat hier deutlich ausgeführt: Huxleys *brave new world* ist schlecht idealistisch, insofern er die Kulturwerte verabsolutiert, indem er ihren Verfall bejammert; das Bedürfnis nach ihnen ist in einer Gesellschaft, in der Bedürfnisse zum Zwecke des Verkaufs von Waren produziert werden, nicht minder deren Produkt. Wahr allerdings ist bei Huxley, dass sich die falsche Gesellschaft nicht nur gegen, sondern auch durch die Befriedigung von Bedürfnissen hindurch fortsetzt, indem diese durch und für den Markt produziert werden.

Wenn Günther Anders von der „Antiquiertheit des Menschen" spricht, dann mitnichten aus der Warte des ‚metaphysischen Ethikers', der, wie etwa Hans Jonas, um ein positiv bestimmbares „Wesen des Menschen" sich sorgt.[23] Einen Begriff dessen, was da antiquiert wird, versucht Anders durch eine phänomenologische Analyse der Scham zu gewinnen.[24] In der Scham erweise sich das Subjekt als in „Ich" und „Es" gespalten, wobei er beide Begriffe nicht im Sinne Freuds verwendet, sondern das Ich für die tatsächlich maßlose und durch keine Bestimmung näher einzuschränkende Freiheit des Denkens einsteht, während das Es alles „Nicht-Ichhafte überhaupt, alles Vor-Individuelle, welcher Art auch immer [bezeichnet], an dem das Ich, ohne etwas dafür zu können, ohne etwas dagegen tun zu können, teilhat".[25] Scham, so Anders, könne daher beides sein: Sowohl die Scham des Ich, auch ein Es zu sein – wie, in seinem Beispiel, ein Buckliger sich seines Buckels schämt, nicht obwohl, sondern *weil* er für diesen nichts kann –, als auch umgekehrt, die Scham „vor dem Sprung in die Freiheit und die Exponiertheit des Ichseins"[26], als dessen krassesten Ausdruck er den „Todestrieb" deutet.[27] Doch setze die Scham noch eine dritte, ihrerseits vermittelte Instanz voraus: diejenige nämlich, *vor* der

Gebiet dem Körperlichen parallel setzt oder gar das Physische als Produkt durch Seelisches konstituieren läßt." (Anders: Über Heidegger, wie Anm. 11, S. 128). Soweit mir bekannt, gibt es bei Anders jedoch nur verstreute Versuche dazu (immer wieder in ebd. und in Antiquiertheit Bd. 2, wie Anm. 14, S. 335 – 354) und keine systematische Ausarbeitung dieses Themas.

22 Abgedruckt in: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Alfred Schmidt. Bd. 12. S. 559 – 586 und Bd. 19. S. 21 – 27. Bei den bereits zitierten *Thesen über Bedürfnis* (wie Anm. 16, S. 392 – 396) von Adorno handelt es sich ebenfalls um ein Referat aus diesem Seminar.

23 Anders: Die Antiquiertheit, Bd. 1 (wie Anm. 18), S. 45 f.: „Wer aus unseren Argumenten die versteckte Stimme eines ‚metaphysisch Konservativen' heraushört, verfehlt deren Sinn. Keine Position liegt mir ferner als die des ‚metaphysischen Ethikers', der das Seiende, weil es (wirklich oder eingebildeterweise) so ist, wie es ist, als ‚gut', als ‚gegebenen status quo' betrachtet".

24 Ebd. S. 65 – 82.

25 Ebd. S. 69.

26 Ebd. S. 75.

27 In einer Fußnote schreibt er, dieser sei „wohl letztlich nichts anderes, als die Sehnsucht des Individuums danach, die Qual des Individuum-Seins loszuwerden" (ebd. S. 332).

der Schämende sich schämt. Der wenigstens imaginierte Blick der oder des Anderen ist notwendige Bedingung der Scham; diesen Blick, von dem der sich Schämende sich abwendet, muss er aber zugleich auch übernehmen. So schreibt er über das Beispiel vom Buckligen: „Was die ‚Instanz' betrifft, so besteht sie aus einem Tribunal, das darüber befindet, wie Menschen eigentlich ‚zu sein haben'. Auch er [der Bucklige] gehört diesem Tribunal an, auch er ist mit dem Mensch-Kanon, den dieses Tribunal vertritt, einverstanden."[28] Diese Übernahme, so sehr Anders auch die real existierende Unfreiheit hervorhebt, kann gar nicht anders denn als Akt, das heißt als eine nicht-determinierte Setzung gedacht werden.

Doch kommt es Anders freilich nicht auf eine, wie er selbst spöttelt, „akademisch-phänomenologische Beschreibung" der Scham an, sondern auf das spezifische Verhältnis von Subjektivität und Technik. Im Arbeitsprozess an der Maschine tritt zu „Es" und „Ich" noch der zu bedienende „Apparat, der als ‚Es' auftritt, ... mit dem der Mensch als Gerätteil mitfunktioniert, ... das ‚Apparat-Es'".[29] Es handelt sich dabei um mehr als die bloße Wiederholung der Marxschen Formulierung, dass nicht mehr die Arbeiter die Produktionsmittel, sondern die Produktionsmittel die Arbeiter anwenden,[30] denn mit seiner These von der „Prometheischen Scham"[31] möchte Anders gerade darauf hinaus, dass dieses Verhältnis den Arbeitern nichts Äußerliches (mehr) ist, dass ihnen nicht ihre Funktion als „Gerätteil" Anlass zum Ärgernis ist, sondern umgekehrt, von ihnen gerade ihre unaufhebbare Leiblichkeit und Reflexivität, die notwendig hinter ihrer Funktionalität zurückbleiben muss, während der Arbeit als störend empfunden wird.

Ganz im Unterschied zur Technikkritik Heideggers und seiner Schüler wie Hans Jonas wird für Anders das Verhältnis der Subjekte in der Arbeit – Heidegger und Jonas kennen nur „das Hämmern" – zum Schlüssel der Analyse des Verhältnis der Subjekte zur Technik.[32] Nur vermittelt über das Verhältnis zum Produktionsprozess lässt

28 Ebd. S. 68.

29 Ebd. S. 82.

30 Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 23. Berlin 1974, S. 329.

31 Man muss dazu übrigens Anders' These aus dem ersten Band der *Antiquiertheit des Menschen*, dass sich die Anwender der Maschinen ihrer Unzulänglichkeit gegenüber denselben schämten, weil sie deren Perspektive übernehmen, der von ihnen erwarteten Funktionalität aber nicht nachkommen können, nicht plausibel finden. Im fast 25 Jahre später erschienen zweiten Band nimmt Anders die Behauptung, dass es bei dieser Identifizierung mit der Maschine zur Scham kommen muss, zurück. Und zwar letztlich deshalb, weil die prometheische Scham einen – wie auch immer verfehlten, unfertigen und scheiternden – Akt der Reflexion voraussetzt. Dass dieser eintritt, ist aber keine Notwendigkeit. (Anders: Die Antiquiertheit, Bd. 2, wie Anm. 14, S. 433).

32 So würde Anders vermutlich Robert Redekers *Beschreibung* des Egobody weitgehend zustimmen; anders als Redeker sieht er aber etwa den Anlass des umfassenden Bedürfnis nach Sport nicht einfach in einer „neuen weltweit wirksamen *spirituellen Macht*" (Robert Redeker: „Der neue Mensch". In: sans phrase 1/2012, S. 53), sondern als Reaktion auf die in der heutigen Arbeit wegfallende körperliche Anstrengung (Anders: Die Antiquiertheit Bd. 2, wie Anm. 14, S. 101 – 109). Vermutlich enthalten beide Reflexionen ihren Wahrheitskern: Die nicht körperlich anstrengende Arbeit mag eine notwendige Bedingung für die Verbreitung des Sports gewesen sein (bis heute dürfte sich etwa Nordic-Walking unter Bauarbeitern nicht so großer Verbreitung erfreuen wie unter Angestellten); doch auch die Wirksamkeit der (Körper-) Ideale lässt sich nicht rundweg abstrakt bestreiten, man müsste sie jedoch auf die Situation in der Arbeit – und zwar nicht nur auf die jeweils spezifische Bedienung einer Maschine, die auch ein Computer sein kann, sondern auch ihren größeren Zusammenhang, der da lautet: Konkurrenz mit den Mitarbeitern, Drohung der Überflüssigkeit usw. – zurückführen. (Siehe dazu: Leo Elser: Aus Freude angepasst. In: Bahamas 64/2012.)

sich nach Anders' Einsicht Sport, Kulturindustrie[33] und ‚Freizeit' begreifen. Nicht weil die Kulturindustrie ein Leben ohne Leib imaginiert, „die ein Dasein ohne Leib gerade durch Darstellung des Leibs" verspricht,[34] sondern weil der Leib sich als unaufhebbar rückständig gegenüber den Anforderungen des Arbeitsalltags erweist, gilt es ihn loszuwerden, und wirkt das kulturindustrielle Versprechen so anziehend. Dass dieses Verhältnis des Arbeiters – der auch ein Angestellter sein kann – zu den Produktionsmitteln für die Subjekte, auch außerhalb der konkreten Arbeitssituation und für Arbeitslose ebenso, zur Totalität wird, die von den Einzelnen auch noch affirmativ übernommen und vollzogen wird, ist im Prinzip die materialistische Grundthese von Anders' *Antiquiertheit des Menschen*.

Paradoxerweise folgt nach Anders gerade aus dem affirmativen Versuch der Einzelnen, sich mit ihrer Funktionalität „gleichzuschalten" auch die logische Unmöglichkeit, dass diese Gleichschaltung vollständig gelingen kann. Denn so richtig die vollständige Ersetzbarkeit in einer durchfunktionalisierten Gesellschaft auch „aus der Perspektive der Institutionen, der Wirtschaft, der Vergnügungsindustrie, der Politik, der Kriegsführung, die uns als Arbeitsgeräte, als Konsumenten oder als Opfer anderer Art einsetzen und verwenden"[35], sein mag, gilt sie doch auch dann nicht für den Einzelnen, wenn dieser sie für sich zu übernehmen sucht. „Wie ersetzbar meine Leistung im Betrieb auch sein mag, ... ich selbst, meine Identität als XY, kann durch Ersatzmänner nicht fortgeführt werden. Mag auch das ‚ich bin ich', das mein Ersatzmann aussprechen wird, mit dem meinem wörtlich übereinstimmen, es wird sich nun auf ein anderes Ich beziehen, eben auf seines."[36] Nicht dem „Rest einer Humanitätserfahrung"[37] soll damit Ausdruck verliehen werden, nicht beteuert werden, es sei alles halb so schlimm, sondern umgekehrt: der Strukturalismus, das Heideggersche „man", noch als Verharmlosung eines Zustands ausgewiesen werden, in dem es „nichts Listenreicheres als uns Zeitgenossen [gibt], wenn wir in Sorge sind, wir könnten um eine Nuance von Unfreiheit betrogen werden."[38] Doch liegt darin gewiss die Möglichkeit, mit dieser Identifikation zu brechen; worauf Anders' Schriften schließlich aus sind.

Anders' Technikbegriff ist der Produktionssphäre entnommen: Allerdings weiß er sehr wohl, dass die Einwanderung des „Apparat-Es" in die Subjekte nicht der bloßen Relation eines Arbeiters zur einzelnen Maschine entsprungen ist, da diesen, isoliert betrachtet, Rohstoff, Arbeitsanlass und Absatz fehlt. Vielmehr, so Anders, müsse der ganze Betrieb wie ein in sich funktionierender Apparat, wie ein einziges großes Gerät

33 So ‚gesteht' Anders freimütig, dass er in der Zeit, als er sich in Amerika mit Fabrikarbeit durchschlagen musste, nicht weniger als Andere die Massenmedien konsumiert hat. (Anders: Die Antiquiertheit, Bd. 2, wie Anm. 14, S. 438)

34 Scheit: Body und Burka (wie Anm. 3), S. 58.

35 Anders: Die Antiquiertheit, Bd. 1 (wie Anm. 18), S. 55 f.

36 Ebd. S. 56.

37 Ebd.

38 Ebd. S. 55.

gedacht werden, in dem die einzelnen Apparate, genauso wie die im Arbeitsprozess eingesetzte Arbeitskraft, als Maschinenteile funktionieren.[39] An dieser Stelle bricht Anders jedoch die Reflexion ab, wenn er folgert, dass daraus die Tendenz entspringe, „daß die Apparate grundsätzlich auf einen ‚*Idealzustand*' lossteuern, auf einen Zustand, in dem nur noch ein einziger und lückenloser, also *der* Apparat existiert"[40] und wirft seine gesamten Einsichten in den Zusammenhang von Technik und Ware, von Bedürfnis und Verkauf – kurz: sämtliche Vermittlungen – über Bord. Übrig bleibt einzig die radikale Funktionalisierung, von der ihm zuvor noch bewusst war, dass auch sie in der Organisation der einzelnen Betriebe im Verkauf, das heißt der Verwertung von Wert, ihren Grund hat. Nun aber verselbstständigt sie sich und wird zum „Idealzustand" der „Apparatewelt" selbst, wobei er offen lässt, welche Rolle dabei den Subjekten noch zukommt, deren aktive Beteiligung bei der Verwandlung der Welt in einen Funktionszusammenhang er zuvor gerade hervorgehoben hatte. Abstrahiert wird dabei vollkommen von dem Moment, der nicht nur die Dynamik der technischen Entwicklung innerhalb der Betriebe bestimmt, sondern auch die spezifische Form des Zwangs zur Arbeit ausmacht: der Konkurrenz.[41] In dem gleichen Maße, wie Heideggers „Ge-stell" in der These vom „Universalapparat" wieder Eingang in seine kritische Analyse findet, wird seine Kritik schlecht abstrakt, wird „die Technik" zum „Subjekt der Geschichte"[42], der er schließlich eine „innewohnende Allmacht" zuschreibt, nicht ohne hinzuzufügen „durch welches Wunder, das bleibt dunkel"[43]. Vor diesem Mega-Subjekt verschwindet dann auch die Kategorie des Gebrauchswerts vollständig, deren Ambivalenz zwischen Trieb, Vermeidung und Verringerung von individuellem Leid und Überformung durch den Tauschwert in seinem Begriff von Bedürfnissen noch bewahrt blieb.

Inwiefern nun Anders die von ihm kritisch dargestellten Gegenstände trifft, ließe sich nur an den einzelnen Formanalysen jeweils nachvollziehen und entscheiden. Eine Kritik der Kulturindustrie heutzutage könnte durchaus an diese anknüpfen, sofern sie sich der immanenten Problematik von Anders' Technikbegriff stellt.

39 Anders: Die Antiquiertheit, Bd. 2 (wie Anm. 14), S. 110.
40 Ebd. S. 111.
41 Von der Konkurrenz übrigens abstrahiert auch Adorno zumeist vor dem Hintergrund der Monopolkapitaltheorie. Diese übersieht allerdings, dass selbst dann, wenn es tatsächlich in einer Sparte ein Monopol gibt, damit die Konkurrenz etwa um das Geld der Geldbesitzer, keineswegs ‚aufgehoben' ist; um von der um Arbeitsplätze gar nicht erst zu reden.
42 Anders: Die Antiquiertheit (wie Anm. 14), Bd. 2, S. 271 ff.
43 Ebd. S. 287.

Joel Naber

Verleugnung des Namens

Die ‚Affäre Badiou-Winter' in *Les Temps Modernes*

Alain Badiou ist in den letzten Jahren auch im deutschsprachigen Raum zum neuesten heiß gehandelten Star der französischen Philosophie aufgestiegen. Bemerkenswert an seiner Rezeption hierzulande ist dabei nicht allein, dass von seinen zahlreichen Schriften ausgerechnet jenes Büchlein *Portées du mot juif* [etwa: Bedeutungen des Wortes ‚Jude'], das als dritter Band in seiner Reihe *Circonstances* [Umstände] erschienen war und 2006 in Frankreich eine heftige Kontroverse ausgelöst hatte, bislang nicht übersetzt worden ist, sondern vor allem, dass auch die in Frankreich um dieses Buch geführte Debatte in der deutschsprachigen Mainstream-Presse nahezu vollständig ignoriert wurde. Allein eine von Slavoj Žižek verfasste „Verteidigung"[1] in der *Zeit* vom 13.8.2007 hat man hier für würdig befunden, um dem großen Publikum Auskunft zu geben über die Auseinandersetzung, die in der Zeitschrift *Les Temps Modernes* geführt wurde.[2] Die Debatte verdient indes eine eingehendere Würdigung, da Žižek Entscheidendes verschweigt und der französische Streit Badious Fixierung auf die Juden, oder vielmehr auf „das Wort ‚Jude'" scharf hervortreten lässt. Zwei thematische Zentren waren es, um die sich die Kontroverse entfachte: Der Name [*le nom*] und die Leugnung [*la négation*].

Die Auseinandersetzung um Badious Thesen muss vor dem Hintergrund eines anderen Buchs gesehen werden, das ein ehemaliger maoistischer Weggefährte Badious, der Philosoph und Linguist Jean-Claude Milner, im Jahr 2003 veröffentlicht hatte: *Les penchants criminels de l'Europe démocratique* [Die kriminellen Neigungen des demokratischen Europa]. Milner hatte darin den Gedanken formuliert, dass die europäische Einigung seit 1945 „für immer das Brandzeichen des Zyklon B trage", da sie auf der Vernichtung der Juden Europas beruhe. Milner spricht vom „nom juif" – das Nomen beziehungsweise der Name ‚Jude' –, der im neuzeitlichen Europa seit der Aufklärung immer als ein

1 Slavoj Žižek: Hat die Freiheit eine Grenze? Der Philosoph Alain Badiou erregt in Frankreich wütenden Protest. Seine Gegner werfen ihm Antisemitismus vor. Eine Verteidigung. In: Die Zeit, 9.8.2007.

2 Niklaas Machunsky hat 2007 in der Zeitschrift *Prodomo* in seinem Artikel zu Badiou bereits kursorisch auf diesen Streit hingewiesen und Žižeks Artikel besprochen.

‚Problem' betrachtet worden sei, das es zu ‚lösen' gelte, und dabei sei von denjenigen, die sich dieses ‚Problem' stellten, jegliche Lösung nur dann als gültig anerkannt worden, wenn sie als ‚definitiv' angesehen werden konnte. Die zunehmende Feindseligkeit des in der postkommunistischen Ära selbstbewusster gewordenen Europas gegenüber Israel sieht Milner als logische Folge dessen an, dass den heutigen Europäern das Bewusstsein, dass „das europäische Gebäude, jenseits der Diskurse, materiell auf den Todeslagern beruht"[3], unerträglich sei. Unter den Juden selber macht Milner mit bitterem Sarkasmus drei ‚Typen' aus, die sich nach ihrer jeweiligen Art, auf diese Bedrohung zu reagieren, bilden: Den „juif d'affirmation", den „juif d'interrogation" und den „juif de négation" [der Jude der Selbstbehauptung, der Jude der Selbstbefragung und der Jude der Verleugnung]. Letztere Reaktionsweise zeichne sich durch das Bemühen aus, selbst der in den Augen der Antisemiten einzig unschuldige Jude zu sein, indem man alle anderen Juden anklagt.

Der Name wie das Nomen im grammatikalischen Sinne von Substantiv werden im Französischen beide gleichermaßen mit dem Wort ‚nom' bezeichnet. Indem Milner vom „nom juif" spricht, der der aufgeklärten Moderne zum Problem wird, benennt er die jüdische Identität als das Skandalon des Antisemiten. Mag sein, dass ihm dadurch etwas aus dem Blickfeld gerät, dass der Antisemit sich dort, wo keine jüdische Identität verteidigt und behauptet wird, seine Juden selber schafft. Doch es ist eine bewundernswerte Leistung Milners, mit Nachdruck auf die andere, die moderne und aufgeklärte Seite des Judenhasses hingewiesen und damit den kritischen Blick auf dessen merkwürdigen Kippfigur-Charakter, der stets zwischen Aufklärung und Romantik schwankt, geschärft zu haben. „Le nom juif", das ist für den Lacan-Schüler Milner zugleich „le nom / le non du père" – der Name, das Nein, das Gesetz des Vaters, das Aufklärer wie Romantiker gleichermaßen zu Fall bringen wollen.

Milner und Badiou, die lange befreundet gewesen waren, überwarfen sich zu Beginn der 2000er Jahre anlässlich eines Artikels, den Badiou über Milners Freund Benny Lévy geschrieben hatte, den ehemaligen Maoisten und Sekretär Jean-Paul Sartres, der sich Ende der 1970er Jahre von seinem politischen Engagement verabschiedete, orthodoxer Jude wurde und sich sehr viel später in Jerusalem niederließ. Der eigentliche Streit der *Temps Modernes* mit Badiou 2005/2006 ging dann auch auf eine Episode zurück, die bereits drei Jahre zuvor stattgefunden hatte. In der Mai/Juni-Ausgabe 2006 schildert der Herausgeber der Zeitschrift Claude Lanzmann die Genese der Konfrontation: Im Jahr 2003 – vielleicht nicht zufällig dem Erscheinungsjahr von Milners besagtem Buch – hatte Badiou Lanzmann einen Text der von ihm protegierten Autorin Cécile Winter geschickt mit der Aufforderung, diesen zu veröffentlichen. Winter klagt Lanzmann darin an: Sie wirft ihm vor, sich in seinem Film *Shoah* den „Standpunkt der Nazis" zu Eigen

3 Jean-Claude Milner: Les penchants criminels de l'Europe démocratique. Paris 2003.

gemacht zu haben, weil er in einem Kommentar zu *Shoah* geschrieben hatte, dass „die Juden Europas als Juden, weil sie Juden waren, vernichtet wurden".[4] „Seit Lanzmann" finde sich „das Werk der Nazis erhöht und sogar geheiligt unter dem Namen Shoah" – der Versuch, zu verstehen, was die Autorin damit ‚meint', führt wohl in das noch wenig analysierte und begriffene Terrain eines wahrhaft psychotischen Denkens, das innerhalb der westlichen Linken eine immer weitere Verbreitung findet.

Nicht weniger absurd ist der zweite große Vorwurf, den Winter gegen Lanzmann richtet: Dieser habe in *Shoah* die Mitverantwortung der westlichen Alliierten für die Ermordung der Juden Europas geleugnet – und damit dem Westen nach dem Fall der Mauer zu seinem moralischen Sieg über den Kommunismus mitverholfen, ja, gerade dies eben mit seinem Film beabsichtigt. Lanzmann zitiert aus ihrem Text: „Interessanterweise ... macht Lanzmanns Ermittlung am Rhein halt. Östlich dieses Flusses waren die Deportierten Menschen, Tausende und Abertausende von Eigennamen, und in Polen mussten sich die Bauern ihrer vergangenen Konfrontation mit ihren Gesichtern und ihrer Handlungen verantworten. Jenseits des Rheins brach Lanzmann kurzerhand ab, niemand wurde befragt oder hatte sich für irgendetwas zu verantworten. Rudolf Vrba, Jan Karski wurden unterbrochen, sobald ihre Erzählung sich anschickte, ‚in den Westen hinüberzuwechseln'. Was hatten die Alliierten aus dem Bericht Rudolf Vrbas über Auschwitz gemacht, und davor aus den Botschaften und Gesuchen, die aus dem Warschauer Ghetto kamen und die Karski sich ab 1942 abmühte, in London bekannt zu machen? Black-out darüber. ... Der Film *Shoah* von Claude Lanzmann hat in der Tat die Hoffnungen seines Autors erfüllt. Er hat es dem Meisterdiskurs, indem er ihm sein Modell und seinen Namen gab, erlaubt, sich unbestritten als das einzig Mögliche und einzig Erlaubte zu etablieren. Wir müssen bemerken, dass dies der Zeitpunkt des Einsturzes des Sozialismus ist. Konnte das eine ohne das andere sein? Der Film selbst tendiert dazu zu zeigen, dass es kein Zufall ist. In *Shoah* sind Fragen, Treue zum Namen der Verschwundenen, Recht auf Untersuchung im Osten angesiedelt, während der Osten verschwindet. Als Lanzmann in seinem Film einen eisernen Vorhang wieder erschuf, verschwand der wirkliche. Lanzmann platzierte im Osten die wirklichen Menschen ganz ebenso wie den Willen, Licht auf ihre Geschichte zu werfen, einmal den Rhein überschritten, bestätigte er Schweigen und Mythos, als der Westen sich ein Imperium ohne Grenzen sicherte."

Lanzmann erinnert Cécile Winter daran, dass *Shoah* 1985 erschienen und zwischen 1978 und 1981 gedreht worden war, dem Delirium Winters kann das jedoch nichts anhaben. Bemerkenswert ist, dass zu Winters „Osten" fast das gesamte Nachkriegsdeutschland gehört – denn der Westen fängt bei ihr erst jenseits des Rheins an. Damit bestätigt sie die Wahrheit über das Dritte Reich der Nazis, wie diese es auch selber sahen: Dass

4 Claude Lanzmann: Historique de „L'affaire Badiou-Winter". In: Les Temps Modernes 637 – 638 – 639/März – Juni 2006.

es keineswegs Teil des Westens sein, sondern ganz im Gegenteil diesen bekämpfen und zerstören sollte. Und das wirft auch ein Schlaglicht auf den besonderen Charakter der ‚Treue' der Anhänger Badious zu dem besiegten Reich des Ostens, Territorium eines vor allem als antiwestlich vorgestellten ‚Kommunismus', das frappant mit dem besiegten Reich der Nazis in eins zu fallen scheint. Die bittere Klage über die ‚Sieger' von 1989 bekommt dadurch unüberhörbare Anklänge an die Klage über die ‚Siegerjustiz' nach 1945. Wie dem auch sei – Lanzmann lehnte die Veröffentlichung von Winters Text dankend ab, und Badiou entschied sich, den Text selbst zu veröffentlichen, zusammen mit einer Auswahl seiner eigenen, in jenem dritten Band der *Circonstances* mit dem Titel *Portées du mot ‚juif'*, der 2005 erschien. Cécile Winters Text, der hier übrigens, wie Lanzmann anmerkt, unter anderem um die oben zitierte längere Stelle gekürzt wurde, erhielt dabei den bizarren Titel *Signifiant maitre des nouveaus aryens, ce qui a fait que le nom juif est devenu imprononçable* [Meistersignifikant der neuen Arier. Was dazu geführt hat, dass das Nomen Jude unaussprechlich geworden ist].

Die neuen Arier sind bei Winter die Juden Israels. Badiou führt seine Ko-Autorin ein, indem er von ihr sagt, sie sei „in den Augen gewisser Sakralisierer dieses Nomens [des Nomens ‚Jude'] ohne jeden Zweifel ein Exempel dessen, was sie einen ‚juif de négation' [einen Juden der Verleugnung] nennen". Der Literaturwissenschaftler Éric Marty, von dem wir in diesem Heft einen Vortrag in deutscher Übersetzung veröffentlichen, analysiert sehr genau Badious Methode, sich der Worte anderer zu bedienen, andere für sich sprechen zu lassen, daraus Profit zu schlagen, und dennoch stets den Moment zu erreichen, in dem „der Fehler auf den Partner zurückfällt, in dem die Schande auf den anderen kommt, in dem das Verbrechen die Verantwortung des Komplizen oder des Opfers wird". Badiou buchstabiert die Thesen Winters (oder sind es seine eigenen, die nur sie zuerst auszusprechen hatte?) aus und erreicht dabei eine Radikalität des philosophisch-metaphysischen Angriffs auf Israel und die Juden, die irgendetwas zu tun haben muss mit der außerordentlichen Popularität und dem hohen Hipness-Faktor dieses Philosophen-Darstellers. Die außerordentlich aggressiven Thesen Badious zeigen zugleich einen Übergang an: Von „Israel ist ein rassistischer Staat" zu „Israel ist ein antisemitischer Staat". Weil die Palästinenser die neuen Juden sind, wie Alain Badiou nicht bloß andeutet oder zu verstehen gibt, sondern ganz explizit schreibt. Éric Marty erkennt darin zu recht „eine Kriminalisierung Israels, und jenseits von Israel eine Kriminalisierung des Wortes ‚Jude' selbst"[5]. Badious herrischer Trip kulminiert in der Aufforderung an die Juden Israels, um des Friedens im Nahen Osten willen „den Holocaust zu vergessen". Auch hier wieder fordert der Clown als Grandseigneur seine anvisierten Opfer auf, das Verbrechen, die Leugnung selbst auszuführen.

5 Éric Marty: Une querelle avec Alain Badiou, philosophe. Paris 2007.

Die Debatte um *Portées du mot „juif"* wurde zunächst von einigen scharfen Angriffen des Philosophen Frédéric Nef und des Publizisten Roger Pol-Droit in *Le Monde* eröffnet, auf die im Winter 2005/2006 Éric Marty mit seinem Artikel *Alain Badiou: L'avenir d'une négation* [Alain Badiou: Die Zukunft einer Leugnung] in *Les Temps Modernes* folgte. In der folgenden Ausgabe der Zeitschrift erzählte Claude Lanzmann die Vorgeschichte der mit der merkwürdigen Beziehung Badious zu Lanzmann und der Zeitschrift verknüpften Entstehungsgeschichte von *Portées du mot „juif"*. Badiou und Winter wurde Platz für Repliken auf Martys Kritik eingeräumt, den diese nutzten, um in seltener verbaler Aggressivität aus der Haut zu fahren. Marty wiederum antwortete auf beide Repliken noch einmal und schloss damit die Debatte. Im Jahr darauf fasste er seine beiden Texte mit einer ausführlichen Einleitung und drei weiteren Essays zu einem bei Gallimard erschienenen Buch zusammen: *Une querelle avec Alain Badiou, Philosophe* [Ein Streit mit Alain Badiou, Philosoph].

Um ein Beispiel zu geben von der giftigen Wut, mit der Badiou auf die Demontage durch Marty reagierte: In seiner Replik spricht Badiou von der „kleinen umstürzlerischen Gruppe [faction], die sich zur Besitzerin des Worts ‚Jude' und seines Gebrauchs erklärt hat", die „gestützt auf das Stativ [frz. trépied – Dreifuß] der Shoah, des Staats Israel und der talmudischen Tradition ... jedweden, der behauptet, dass man logischerweise Anhänger einer universalistischen und egalitären Bedeutung des Worts sein könne, stigmatisiert und öffentlich anprangert". Die außerordentliche verbale Gewaltsamkeit des Bilds, in dem Badiou die antijüdischen Topoi des ‚Shoah-Business', des ‚israelischen Staatsterrorismus' und der sich gegen die Moderne sperrenden jüdischen Tradition vereinigt, und dazu mit dem Wort vom Stativ, auf das die Verteidiger Israels sich stützten, Assoziationen zu Maschinengewehren evoziert, mit denen die Israelkritiker bedroht werden, zeigt eine neue Qualität des antiisraelischen Diskurses an, der sämtliche Inhalte des ‚alten' wie des ‚neuen' Antisemitismus zusammenführt. Und wie soll man bei dem Wort *trépied* nicht an Dreyfus denken, jenen Juden, um den sich in jener langen ‚friedlichen' Periode zwischen 1871 und 1914 eine andere Linke versammelte und eine gemeinsame Sache entdeckte, die Badiou heute um jeden Preis vergessen machen will. Diesen Dreyfus aus Shoah, Talmud und Israel also will Badiou zerstören.

Badiou endet damit, die von ihm gegen die israelischen und israelsolidarischen ‚Usurpatoren' verteidigte universelle Bedeutung des Worts ‚Jude'– das in seiner „universellen und egalitären Bedeutung" offenbar verstanden werden muss als der Name aller eingebildeten Opfer der Zionisten – für sich selbst zu reklamieren: „Kurz, und das ist die Konklusion, ich bin ein ‚niederträchtiger Philosoph'. Das Denken Martys wie das von Frédéric Nef und Roger Pol-Droit, die alle von ‚Wahnsinn' gesprochen haben, ist eindeutig: Auf dass mich kräftige Krankenpfleger ergreifen mögen! Ah! Wer um jeden Preis das Monopol auf ein Wort behalten will, muss diesen Weg gehen: Diejenigen, die es anders definieren und benutzen, sind verrückt. Dennoch scheint mir, dass ein

jüdischer Witz erzählte, dass es so viele Definitionen davon gäbe, was es heißt, Jude zu sein, wie es Juden gibt. Das muss vor unseren despotischen Doktoren gewesen sein. Sie sind alle verrückt, zweifellos, diese disparaten Juden, diese ganz eigenartigen Juden, diese Juden, für die das Prädikat zugleich unbezweifelbar und vollkommen fließend ist. Diese Juden, die vor allem wollen, dass die Universalität dessen, was sie erschaffen, die Partikularität überschreite, auf die sie sich anderweitig berufen, oder nicht berufen. Diese Juden schließlich, für die das Triplett SIT [Shoah-Israel-Talmud] einen tödlichen Angriff auf ihre Freiheit bedeutet. Also gut, gegen die kleine Aufrührergruppe, und weil ich in ihren Augen ein verrückter Philosoph bin, behaupte ich kühn: Ich bin einer dieser Juden. In dieser Affäre, und weil das, was in der Welt existiert, vor allem die Namen, nicht anders als in Situation denkbar sind, bin der Jude ich."

Fortwährend finden sich bei Badiou zwei gegensätzliche Ziele ineinander verschränkt: Einerseits will er denunzieren, was er die ‚Sakralisierung' des Nomens ‚Jude' nennt – die Juden sollen sich nicht als Ethnizität, als partikulare Gruppe verstehen, sich nicht abgrenzen. Der Name der Juden soll also verschwinden – andererseits will er ihn für sich selbst ‚haben'. Darin artikuliert sich die säkularisiert-christliche Phantasie der Epoche nach Auschwitz von den Juden als Opferlämmern, um deren ‚Status' man sie beneidet. Denn im christlichen Bewusstsein ist das Opfer der Heilige, und deshalb etwas sehr ‚Wertvolles'. Andererseits will man also selbst der ‚Jude' sein, da man, in einem antisemitischen Phantasma befangen, in der Identität des ‚Juden' mit dem ganzen Neid des Antisemiten etwas sehr Wertvolles und Beneidenswertes entdeckt zu haben glaubt, das auf gar keinen Fall die Juden selber haben dürfen, und über dessen Besitz sie auch nicht selbst entscheiden dürfen. Deshalb ist der Stein des Anstoßes für Badiou der Anspruch der Juden, selbst über ihre Identität zu entscheiden.

Merkwürdigerweise ergreift Badiou in seiner Formulierung über die Juden, die „wollen, dass die Universalität dessen, was sie erschaffen, die Partikularität überschreite, auf die sie sich anderweitig berufen", ja tatsächlich einen zentralen Punkt der jüdischen Überlieferung – mit der er aber gerade nichts zu tun haben will. Der ‚gute Jude' in seinem Sinne ist Paulus, der verkündet hat, dass es keine Juden mehr geben soll. Dieser gute Jude Paulus, der ein guter Jude ist, weil er kein Jude mehr sein will, ist der universalisierte ‚Jude', der Jude in seiner „universellen und egalitären Bedeutung", der die Leiden aller Menschen inkarniert, ganz dem kurrenten Fantasiebild der staatenlosen Sans-Papiers gleichend, deren Verteidigung Badiou ja gleichfalls für sich reklamiert hat.

Der Autor Philippe Zard hat in einem nach der Debatte veröffentlichten Artikel[6] darauf hingewiesen, dass diese imaginäre Figur des Juden in der französischen Philosophie seit 1945 durchaus auf eine gewisse Tradition zurückblicken kann. Er schreibt, dass „die Vernichtung vielleicht eine metaphysische Überladung des Wortes ‚Jude' her-

6 Philippe Zard: Un étrange apôtre. Réflexions sur la question Badiou. http://www.ajhl.org/Ph.Zard-Badiou.pdf (letzter Zugriff: 21. 4. 2013).

vorgerufen hat, die dazu angetan ist, es in eine gigantische Allegorie der entwaffneten Menschheit zu verwandeln. ... Die Moderne hat den Juden zu einem bedeutenden Paradigma erhöht, um den Preis seiner Opposition gegenüber allen Formen der Nation und der Verwurzelung. Wenn Derrida Edmond Jabès kommentiert, dann um zu sagen, dass ein Jude seinem Wesen nach sich einzig an diejenige Erde binden kann, die nicht existiert (*Die Schrift und die Differenz*); wenn Deleuze Kafka kommentiert, dann um aus ihm den Herold der ‚Deterritorialisierung' zu machen (*Kafka. Für eine kleine Literatur*)."

Wenn man es so betrachtet, kann man nicht umhin, in dieser romantischen, antinationalen Heiligenbildchenmalerei nichts weiter als einen mit höheren Weihen versehenen, ins Positive gewendeten Abdruck des antisemitischen Mythos vom ewigen Juden zu sehen, der aus dem Stoff der christlichen Ahasver-Legende gebildet wurde. Badiou will dem Namen des Juden die historische gewordene Bedeutung austreiben, um die post-christliche Projektion darin herrschen zu lassen. Und bei aller echt-unechten Identifikation und Einfühlung ist doch deutlich, dass es eine Grenze der Universalisierung auch dieses christlich-humanitären Judenbildes gibt: Denn der Juif Errant, der ewige, wandernde Jude ist zugleich immer der verfluchte Jude– der Jude, den man von überall nach Belieben wieder vertreiben kann.

Die Debatte um Badious Thesen legt Zeugnis ab von einer Spaltung der französischen Intellektuellen, die sich seit dem Jahr 2000, seit der zweiten Intifada, entlang der Frage Israels und der Juden vollzogen hat, und die in Deutschland kein Pendant hat. Éric Marty hielt den nachfolgenden Vortrag, der zwei Jahre nach der Debatte rückblickend eine Bilanz der Affäre zieht, auf der Konferenz *Les intellectuels français et Israël: entre admiration et réprobation* [Die französischen Intellektuellen und Israel: zwischen Bewunderung und Missbilligung] an der Universität Tel Aviv im Mai 2008.

Éric Marty

Alain Badiou und Israel

Die intellektuelle Sphäre Frankreichs hat, in der Hochphase ihres gesellschaftlichen Einflusses (1947 – 1980), regelmäßig starke Konflikte erlebt (Sollte man das „Manifest der 121" gegen den Algerienkrieg unterzeichnen oder nicht? War der ungarische Aufstand von 1956 bürgerlich oder revolutionär? usw.), doch was eben diese Konflikte auszeichnete, war, dass sie nicht den fundamentalen Konsens in Frage stellten, auf dessen Grundlage sich diese Intelligentsia in gewissem Sinn errichtet, proklamiert und Autorität verliehen hatte: eine bei allen gleiche, auf die Hoffnung ihrer Veränderung gegründete Sicht der Welt. Ein solcher Konsens existiert nicht länger, und das ebenso sehr aufgrund des Zusammenbruchs der „revolutionären Ideologien" wie der Schwächung des Zusammenschlusses der Intellektuellen, der, nachdem er kein Bewusstsein seiner historischen Notwendigkeit mehr hat, weniger dazu in der Lage ist, dem Heiligen einer gemeinsamen Mission die Werke, die Karrieren, die individuellen Lebenswege zu opfern, und der vor allem weniger dazu in der Lage ist, die persönlichen Singularitäten, Seltsamkeiten, Exzentrizitäten zu verbergen, die bis dahin eine gemeinsame ‚Vulgata' vielleicht hatte überdecken können.

Indem sie sich zersetzte, hat die französische Intelligentsia auf womöglich irreversible Weise vergessen, welche historischen Gründe es für ein intellektuelles Zusammensein gibt. Nun ist es so, dass mit dem Verschwinden des Konsenses und des Zusammenseins die internen Konflikte sich in ihrem Wesen verändert haben. Nicht, dass sie jetzt gewaltsamer wären – die verbale Gewalt war in der vorangegangenen Periode extrem gewesen, und verkörperte im Übrigen ein der Rhetorik des Konflikts, wie sie der intellektuellen Sphäre eigen war, ganz und gar unerlässliches Strukturelement. Neu ist heute vielleicht, dass die Fehde aufgehört hat, eine unter Freunden zu sein (falschen Freunden, alten Freunden, zukünftigen Freunden, ehemaligen Freunden, wahren Freunden), so wie es einst der Fall war. Sie betrifft jetzt Feinde – Personen, die, was auch immer die Bruchstücke einer gemeinsamen Vergangenheit sein mögen, welcher Art auch immer die geistigen Abstammungen sein mögen, die intellektuellen Familien-

bande, und die theoretischen Bezugnahmen, die man vielleicht miteinander teilt, von nun an Fremde füreinander sind.

Eines der am häufigsten wiederkehrenden derjenigen Objekte, die dazu angetan sind, diese neue Situation offenbar werden zu lassen, in der, um die Kategorien Carl Schmitts aufzugreifen, an die Stelle der Konfrontation der Freunde der Zusammenstoß der Feinde getreten ist, ist kein anderes als Israel – seine Existenz, seine Natur, sein Schicksal, seine historische Rolle und weit darüberhinaus. Dieses Objekt, soviel ist richtig, ist kein neues, es war zuvor gegenwärtig in der Konfliktökonomie der alten Periode; und es hatte übrigens, wenn auch ohne die Streitgewalt zu besitzen, die fähig ist, allumfassende Zusammenhänge zu sprengen, bereits ‚auf lokaler Ebene' wahrhaftige Brüche in den Freundschaften, den Solidaritäten, den Affinitäten des intellektuellen Netzes hervorgerufen. Um nur zwei Fälle zu zitieren, mit denen ich mich zu beschäftigen hatte, möchte ich das Paar Sartre/Genet[1] und das Paar Foucault/Deleuze[2] erwähnen: zwei Scheidungen, deren Motiv in beiden Situationen Israel war.

Es ist diese Perspektive, in der ich mich mit den neuen Fragen befassen werde, die von den Positionierungen Badious zu Israel gestellt werden, in Anbetracht dessen also, dass diese Positionen nicht mehr der alten Konsenskulisse zugehören, die es bis in die 1980er Jahre erlaubt hatte, die Auswirkungen großer Streitigkeiten zu dämpfen oder auf das Lokale zu beschränken, sondern im Bewusstsein, dass sie zu entziffern sind in der Abwesenheit jeglichen Dekors, die unsere Gegenwart auszeichnet, wo, wie in Häusern ohne Möbel, Tapeten oder Wandbehänge, die Worte mächtig widerhallen, in ihrer ganz eigenen Nacktheit gehört und gelesen werden, in der neuen Gewaltsamkeit, die diejenige des gegenwärtigen geschichtlichen Abschnitts ist, in der Gewaltsamkeit, welche die Gewalt der Leere ist. Kurz, ich werde mich mit den neuen Fragen befassen, die von den Positionierungen Badious gestellt werden, in Anbetracht dessen, dass der gegenwärtige Kontext es ermöglicht, und das sehr viel besser als früher, wo die korporatistische Homogenität und die gemeinsame ‚Vulgata' dazu tendierten, den wahren Gehalt der allerpersönlichsten Gedanken aufzulösen, zu verdünnen, ja zu neutralisieren, zu verstehen, was es wirklich auf sich hat mit einem Denken, das sich einer radikalen Kritik Israels verpflichtet hat. Was ich zu sagen habe, beruht auf drei wesentlichen Punkten. Der erste betrifft die Kennzeichnung Israels als eines kolonialen und genozidalen Staats, der zweite die Vorstellung, nach der, in Badious Ansicht, Israel die Shoah vergessen muss, und der dritte, kürzere schließlich betrifft das Konzept des Universellen, das bei Badiou die Delegitimierung Israels als Nation und als Staat rechtfertigt.

Das Objekt, auf das ich mich bei meinen Ausführungen stütze, ist Badious kleines Buch mit dem Titel *Portées du mot „juif"* (*Bedeutungen des Wortes „Jude"*), das 2005 erschienen

1 Siehe hierzu: Éric Marty: Bref séjour à Jérusalem. Paris 2003, insbesondere den zweiten Teil „Jean Genet in Schatila".

2 Siehe hierzu: Éric Marty: Une Querelle avec Alain Badiou, philosophe. Paris 2007, insbesondere: „Foucault, Deleuze, die Juden und Israel".

ist und heftige Reaktionen hervorgerufen hat, von denen eine mein 2007 veröffentlichtes Buch *Une Querelle avec Alain Badiou, philosophe* (*Ein Streit mit Alain Badiou, Philosoph*) ist.

Die Kennzeichnung Israels als „kolonialer" Staat ist ein Gemeinplatz der aus der extremen Linken und sogar manchmal der aus der extremen Rechten hervorgegangenen Diskurse. Dieses Epitheton gehört zu jenem Typ von Zeichen, die Roland Barthes einst als „mythologisch" charakterisiert hat. Es ist ein Zeichen, dessen Bedeutung gänzlich von der Konnotation aufgesogen ist, das heißt von dem evokatorischen Effekt und der Signalfunktion des Worts. Barthes mokierte sich über das bürgerliche Stereotyp, nach dem die Sprache Racines immer klar sei oder der „Neger" immer lächle. Man könnte vom kolonialen Charakter Israels dasselbe sagen wie von der Klarheit Racines oder dem Lächeln des „Negers". Das Wort „kolonial" trägt eher eine wirre und rituelle Missbilligung zur Schau, und vor allem die moralische Wachsamkeit des Sprechers, als dass es eine Realität bezeichnen würde, denn wie selten sind diejenigen, die das Epitheton präzise definieren. Zielt das Wort „kolonial" auf von Israel besetzte, außerhalb seiner selbst befindliche „Territorien"? Wie soll man aber dann erklären, dass immer, wenn dies möglich war, Israel diese Territorien zurückgegeben hat (Sinai, Gaza), oder dies beabsichtigt (Golan) und in jedem Fall, zum Beispiel im Westjordanland, niemals, wie es etwa Frankreich in Algerien getan hat, wirkliche Beziehungen kolonialer Herrschaft im ökonomischen, geographischen, institutionellen, politischen, linguistischen, kulturellen, demographischen, religiösen Sinne eingerichtet hat? Das Wort „kolonial" wiegt mehr durch seine in ihm enthaltenen negativen und implizit missbilligenden Konnotationen als durch seinen Anspruch, einen mit auch nur minimaler Genauigkeit erfassten, realen Prozess der Beherrschung zu bezeichnen. Deshalb ist es von Interesse, festzuhalten, dass, wenn Badiou das Wort „kolonial" benutzt, er das gerade nicht in dessen vager und altmodischer Form des ‚drittweltlerischen' Rituals [rituel tiers-mondiste] tut. Israel wird bei ihm definiert als ein „im Nahen Osten (und nicht in Bayern) niedergelassener Kolonialstaat"[3]. Es tritt klar hervor, dass es für Badiou nicht die Besetzung von Territorien, die außerhalb seiner selbst liegen, und die schlechte Behandlung von deren Bevölkerung sind, die Israel zu einem „kolonialen" Staat machen. Sondern es ist seine Existenz selbst. Es ist sein eigenes Territorium, dessen Kolonisator der Staat Israel ist. Die Verwendung des Partizip perfekt „niedergelassen", die Wahl Bayerns als adäquaterem Ort für die Juden als die Erde ihrer Ahnen (und das offenbar mit demselben Humor wie Präsident Ahmadinedjad, der seinerseits an Österreich dachte), lassen keinen Zweifel: Nicht nur als Staat soll Israel aus dem Nahen Osten verschwinden, es ist seine jüdische Bevölkerung, die selbst als fremd bezeichnet wird gegenüber dem Ort, an dem sie heute lebt.

3 Alain Badiou: Circonstances 3. Portées du mot „juif". Paris 2005, S. 13. Alle nachfolgenden Seitenzahlen im Text verweisen auf dieses Buch.

Das Verschwinden des Staats Israel wird also als eine historische Notwendigkeit dargestellt, doch dies geschieht, und das ist das Wichtigste, zum einen, indem *explizit* abgelehnt wird, die menschlichen Konsequenzen eines solchen Verschwindens für die Juden ins Auge zu fassen, und zum anderen, indem vorab das Ausmaß der Katastrophe verniedlicht wird unter dem Vorwand, dass Israel eine junge Schöpfung sei, jünger beispielsweise, nach seinen eigenen Worten, als Französisch-Algerien oder das Südafrika der Apartheid es waren, als diese beiden Staaten verschwanden. Das „Ich weiß nicht, was aus dem Staat Israel werden wird …", das auf seine Beschwörung von dessen notwendigen historischen Verschwinden folgt, ist in der Tat fundamental. Ich persönlich sehe darin weniger das Zeichen der Bescheidenheit jemandes, der nicht weiß, als eine Leugnung, im stärksten Sinne dieses Begriffs, eine Leugnung, die natürlich mit der Gewaltsamkeit der Prämissen seines Gedankengangs zusammenhängt, nämlich der allumfassenden Denunziation des in einem ontologischen Sinn kolonialen Charakters Israels und der ironischen Anspielung auf „Bayern" als eines weniger künstlichen Territoriums. Die Leugnung bedeutet, wie man weiß, die Weigerung zu sehen, und in dieser Weigerung bezeichnet sie wiederum das, was man nicht sehen will oder das, was man nicht sagen will, als besonders transgressiv: hier kann natürlich die Gewaltsamkeit der Leugnung uns für die Juden Israels in dem phantasmatischen Szenario Badious nur das Schlimmste in Betracht ziehen lassen. So ist dieses Schlimmste nur wirklich sicher aufgrund dieser Verweigerung, aufgrund der einfachen Tatsache der Leugnung und eben des Umstands, dass Alain Badiou es sich nicht verkneifen konnte, die Leugnung selbst mitzuteilen, wozu er schließlich durch nichts gezwungen war. Die wirkliche Gewalt liegt weniger in diesem Schlimmsten als in dem Akt der Verweigerung selbst, in dem sich eine dogmatische Unbeugsamkeit vermittelt, die absolute Intransigenz der Vorhersage, die hochmütige und eisige Weigerung, die Konsequenzen ins Auge zu fassen.

Ist es in Wahrheit für Badiou nicht das jüdische Sein selbst, sofern es sich als jüdisch zu erkennen gibt, ist es nicht die jüdische Tatsache, sofern sie sich territorialisiert, ist es nicht die jüdische Tatsache, sofern sie sich ausspricht, die zum Schlimmsten verurteilt ist? So wird man sagen können, dass, wenn der Staat Israel ein kolonialer Staat in dem Sinn ist, wie Badiou es sagt, so einfach deshalb, weil in seinen Augen die jüdische Tatsache gar kein Territorium hat, wo sie sich auf legitime Weise zu erkennen geben kann, und weil jegliche Territorialisierung des jüdischen Seins nur eine Kolonisierung dieser Erde sein kann, da das jüdische Sein als jüdisches aller Erde fremd ist. Und gesagt wird dies entweder mittels einer gewaltsamen Leugnung einer im eigentlichen Sinn jüdischen Geschichte des jüdischen Volkes, und eines Verweises dieser Geschichte auf den Status einer Fabel, oder, von einem nahezu entgegengesetzten Vorurteil ausgehend, mittels einer radikalen Idealisierung des jüdischen Volks im paradoxen Modus der Nicht-Identität.

Nun ist es Zeit, auf das zweite Element zu sprechen zu kommen, das die Kennzeichnung des Staats Israel als genozidal betrifft. Die Anklage wird ausgesprochen im ersten Kapitel von *Portées du mot „juif"*, das den Titel trägt: „Israel: dasjenige Land der Welt, in dem es am wenigsten Juden gibt?": „Der letzte Abschnitt der Politik des Staats Israel treibt diese Drohung [die der Umkehrung des Sinns des Wortes „Jude"] auf die Spitze. Denn es geistert in ihr die Vollendung des Sinns herum, die das Projekt eines Genozids der Palästinenser wäre. Es wird bereits der Wille bekundet und mit systematischem Geist vorangetrieben, sie um jeden Preis zu zerstreuen, sie immer weiter fort zu jagen, sie bei jeder Gelegenheit zu vernichten, auf ihre Kinder zu schießen." (S. 26)

Nun gibt es auch hier wieder, neben dem mythischen Charakter der Anschuldigung, der sie übrigens den archaischen antisemitischen Bezichtigungen ritueller Verbrechen („mit systematischem Geist" auf Kinder schießen) annähert, eine einzigartige „metaphysische" Dimension, durch die sich Badiou ein weiteres Mal vom trivialen ‚Drittweltlertum' [tiers-mondisme], wie es in Frankreich zum Beispiel Étienne Balibar verkörpert, unterscheidet. Es ist die Idee einer Umkehrung des Wortes „Jude". Gewiss ist die Rhetorik der Umkehrung ein gemeinsamer Zug des anti-israelischen Diskurses, doch es handelt sich eben immer gerade um „Rhetorik": man beschuldigt Israel, sich „wie" die Nazis zu verhalten, und diese Bezichtigung verlässt, abgesehen von ihrem rein mythologischen Charakter, nicht den Status des Vergleichs und betrifft das konkrete und lokale Verhalten dieses oder jenes Sektors der Gesellschaft (der Armee, der Siedler …). Bei Badiou vollzieht sich eine sehr viel bedeutendere Umkehrung, denn für Badiou folgt daraus, dass nicht die israelische Armee sich „wie" die Nazis verhält, sondern dass Israel als ein „antisemitisches Land" definiert wird (S. 25), und zwar im Sinne eines Antisemitismus, der offenbar noch katastrophaler ist als es der Antisemitismus der Nazis war, denn es setzt, so Badiou, an die Stelle eines letzten Endes auf die rein physische Dimension beschränkten, von den Nazis ausgeführten Angriffs (was Badiou merkwürdigerweise eine „körperliche Vernichtung" nennt), eine das Wesen, das Sein selbst betreffende Zerstörung: „Dass die hauptsächliche Bedrohung des Namens der Juden von einem Staat ausgeht, der sich jüdisch nennt, kann nicht überraschen. Der äußere Feind, wie es die antisemitischen Nazis waren, kann euer physisches Sein angreifen und töten. Das ist das Gesetz des Terrors und des Krieges. Aber der Verlust des Namens und des Sinns kommt immer von innen. Denn es geht darum, von seinem eigenen Wesen abzulassen, und jede Ent-Entifizierung [désentification][4] folgt einem immanenten Prozess." (S. 25)

Man versteht nun, dass es in den Augen Badious ein Wesen des jüdischen Namens gibt, und dass es Israel als Staat ist, der diesem Wesen widerspricht, und der, da er diesem Wesen widerspricht, de facto als antisemitisch zu bezeichnen ist. Man versteht

4 *Désentification* ist ein Neologismus Badious, der ‚Verlust des Seins' meint.

ebenso, dass Badiou, um seiner Bezichtigung des Antisemitismus Gewicht zu verleihen, sich einer konkreten Anschuldigung bedienen muss (genozidales Projekt, systematischer Mord an Kindern), aber deren rein mythischer und phantasmatischer Charakter zeigt ganz offensichtlich, dass diese Bezichtigung nicht das Wesentliche ist. Wenn das behauptete Verbrechen ein fiktives ist, dann kann der scheinbar konkrete Charakter der Bezichtigung nur das Alibi für eine tiefgreifendere Anschuldigung sein, die die Existenz Israels selbst betrifft, die als „jüdische" Existenz selber kriminell ist, da sie einen gemeinschaftlichen und deshalb mörderischen Zug offenbart. Das Wort „jüdisch" im guten Sinn des Begriffs kann einzig eine substraktive Existenz haben, es kann „nur inexistieren". Was diese Idee eines ontologischen Verbrechens Israels als Staat bestätigt, findet sich dementsprechend in der Fortsetzung des Texts, unmittelbar nach der Anschuldigung des Verbrechens des Genozids und des systematischen Mords an Kindern: die Definition, die gute Definition des Wortes „jüdisch" als ontologisch bezogen auf das „Umherirren" [errance].[5]

„Es entsteht in der Welt – furchtbare Wiederkehr! – eine palästinensische Diaspora. Wird der Name der Juden, in weiteste Ferne abgeirrt von seinem historischen Sinn, dasjenige werden müssen, woraus, an der solcherart verlassenen ehemaligen Stelle, die neue Irrfahrt entspringt? Und ‚Palästinenser' der neue Name der wahren Juden sein?" (S. 26 f.)

Der zweite Punkt meiner Darlegung betrifft eine in *Portées du mot „juif"* enthaltene Äußerung Badious betreffend des Imperativs für die Juden – insbesondere die Israelis – zu vergessen, was er den Holocaust nennt (das Wort „Shoah" ist explizit verbannt).

Badiou formuliert den Imperativ wie folgt: „Wenn man das Problem des unendlichen Krieges im Nahen Osten lösen will, muss man es fertigbringen – und ich weiß, dass das etwas Schwieriges ist – den Holocaust zu vergessen" (S. 98). Dieses „Vergessen", der Imperativ dieses Vergessens, ist in ein höchst komplexes Gerüst eingespannt. Welcher Sinn ist dem Wort „Vergessen" zuzumessen? Man kann es natürlich im schwächsten Sinn verstehen: den Holocaust zu vergessen hieße dann, „ihn zur Seite zu legen", und dies Auf-die-Seite-Legen wäre dann „positiv", weil es den Zweck hätte, den Frieden zu erlangen. Doch eine solche Interpretation ist nicht zulässig, und sie ist es zuallererst politisch nicht. Badiou tut so, als habe er vergessen, dass Israel gegenwärtig das Objekt eines Vernichtungsprojekts ist, das einerseits von der Hamas in ihrer Charta und deren Kapitel VII, das zur Vernichtung der Juden aufruft als Verwirklichung des Versprechens Allahs, „wie lange es auch brauchen möge", formuliert worden ist, und andererseits von Präsident Ahmadinedjad, der mehrere Male seinen Willen verkündet hat,

5 Anm. d. Übersetzers: ‚errance': Umherirren, Irrfahrt, bedeutet in diesem Kontext auch das ‚Wandern' des ‚Juif errant', des wandernden, ewigen Juden der christlichen, romantischen und schließlich auch antisemitischen Legende.

„Israel von der Landkarte zu streichen". Ist es wirklich vernünftig, von einem Volk, das von einem „Holocaust" bedroht ist, den „Holocaust", dessen Opfer es zuvor gewesen ist, zu vergessen? Und das für einen Frieden, von dem man weiß, dass alle seine palästinensischen Befürworter eben gerade diejenigen sind, die nicht nur die Realität des Genozids der Nazis anerkennen, sondern daraus gerade ein Element der Vision machen, die sie von den Beziehungen mit Israel und den Modalitäten zur Erlangung des Friedens haben, während die iranischen und palästinensischen Anhänger einer neuen Vernichtung zugleich die Realität der Shoah leugnen, indem sie sie zu einer jüdischen Erfindung erklären. Motiv und Zweck eines solchen Vergessens, verstanden in seinem schwächsten Sinne, bleiben also außerordentlich dunkel. Doch gibt es noch etwas anderes, das uns verbietet, das Wort „Vergessen" in einem schwachen Sinn zu verstehen, und das ist, was Badiou selber schreibt. Er selbst betont den starken Sinn dieses Worts, indem er hinzufügt: „ich weiß, dass das etwas Schwieriges ist", und vor allem, wenn er klarstellt: „Seien wir genau, denn der Ausdruck hat in der Tat einen unannehmbaren Anschein": „einen unannehmbaren Anschein". Wie soll man es nicht so auffassen, als dass Badiou das Wort hier in seinem härtesten Sinn benutzt? Ein Vergessen, das ein wirkliches Vergessen wäre.

Dennoch scheint Badiou eine mäßigende Richtung einschlagen zu wollen, denn er fügt folgendes hinzu: „Das ist sehr wohl offensichtlich eine Notwendigkeit, nicht nur für die Juden, sondern für die gesamte Menschheit, nicht die Zerstörung der Juden Europas zu vergessen." (S. 98). Und damit stehen wir vor dem Problem. Wie ist es möglich, auf ein und derselben Seite zu schreiben, dass es geboten ist, zu vergessen (und dabei auf dem starken Sinn des Worts zu beharren), und dass es geboten ist, nicht zu vergessen? Die zweite Aussage, das muss gewahrt werden, widerruft die erste durchaus nicht, und ist keinesfalls eine Berichtigung, eine Streichung, denn um seine Ausführung zu beenden, schließt er mit der ersten Aussage, und diese hat somit das letzte Wort: „Paradoxerweise müssen wir – in strenger Askese – unter den konkreten Umständen des Nahen Ostens den Holocaust vergessen, einzig und allein angesichts der praktischen Notwendigkeit, mit den Mitteln einer neuen Art politischer Subjektivität eine neue Art von Frieden zu begründen" (S. 99).

So widerruft der Aufruf, nicht zu vergessen, in nichts den Imperativ, zu vergessen. Dieser bestätigt sich erneut und verstärkt sich sogar noch, da er der praktischen Funktion, von der wir gesehen haben, was sie wert ist (der Frieden), eine tiefere, quasi metaphysische Funktion hinzufügt („eine neue Art politischer Subjektivität zu begründen"). Wir haben es also mit einem umso atemberaubenderen Widerspruch zu tun, wie dieser aufrecht erhalten und explizit bleibt: Es muss vergessen werden, es darf nicht vergessen werden.

Sagen wir zunächst, dass Badiou kein Negationist [Auschwitzleugner; Anm. d. Übersetzers] ist. Es kommt nicht in Frage, die Tatsachen zu verwischen, und noch weniger,

sie zu leugnen; und das ist, glaube ich, einer der Gründe für die Überlappung der Aussagen: Er hängt an diesem Vergessen, er macht es zu etwas Wesentlichem, aber er will darum dennoch nicht, dass dies Vergessen eine negierende Funktion habe. Doch die doppelte Verwendung des Worts „vergessen" bedeutet vor allem und offenbar, dass das Verb „vergessen" in beiden Aussagen nicht dieselbe Bedeutung hat. Der Appell, nicht zu vergessen, betrifft eine passive Erinnerung als einfache Registrierung der Tatsachen (das muss nicht mehr in Frage gestellt werden), der Appell, zu vergessen, betrifft eine aktive Erinnerung, die an das Denken grenzt, denn für Badiou ist die Frage des Holocausts eine Frage des Denkens, und unter diesem Gesichtspunkt ist das Vergessen erforderlich. Warum? Schlicht und einfach, weil eine jüdische Erinnerung des Holocausts seiner Ansicht nach nichts anderes als die Monstrosität des Ereignisses selbst fortschreiben würde. Was das Ereignis uns lehren muss, ist eben genau, was an Monströsem darin liegt, in den Begriffen eines identitären Prädikats zu denken, sei es, um zu morden, oder sei es, um des Mordes zu gedenken.

Die neue Subjektivität, die Badiou auf der Grundlage des Vergessens zu begründen träumt, und zwar des Vergessens nicht bloß der Tatsachen, sondern des Ereignisses in seinem vollen Wesen, befindet sich außerhalb jedes identitären Prädikats, es ist eine Subjektivität des Identischen, gegründet auf der Leere des Identischen. Dieses Vergessen, diese Logik des Vergessens hat zahlreiche Konsequenzen: Die Zurückweisung des Wortes ‚Shoah', um die Tatsachen zu benennen, denn dieses Wort erscheint als eine jüdische Aneignung des Ereignisses, die Idee, dass das Ereignis keinesfalls Träger irgendeiner Treue[6] sein kann, da es ein nazistisches Ereignis ist, das in das nazistische Simulakrum eingespannt ist und unter dessen metaphysischer Vormundschaft steht. Und als Bestätigung unserer Lesart finden wir die Forderung Badious, dass das Mitgefühl für die Opfer des Holocausts die jüdische Identität dieser Opfer nicht berücksichtigen soll, und wohlgemerkt die andere, ebenso zentrale These, nach der es die Nazis waren, die „mit einer seltenen Beharrlichkeit alle Konsequenzen aus einer radikalen Ausnahmestellung des Signifikanten ‚jüdisch' gezogen haben" (S. 16).

Wir verstehen also, dass die Möglichkeit der Vernichtung nur denkbar ist, denkbar wurde, von den Nazis gedacht wurde allein aufgrund eines Elements, und zwar der Idee der jüdischen Ausnahme, oder auch einer Auserwählung: Die Vernichtung ist also nichts als die logische Fortführung eines ursprünglichen Vergehens, nämlich des jüdischen

6 Anm. d. Übersetzers: Marty spielt hier auf die Bedeutung des Begriffs der 'Treue' in Badious übrigem Werk an. Badiou spricht dort regelmäßig von der Treue, die es bestimmten Ereignissen gegenüber zu wahren gelte, wie etwa der Pariser Kommune, der Oktoberrevolution, der Kulturrevolution Maos, oder eben der paulinischen Begründung des christlichen Universalismus. In seinem Buch über Paulus schreibt er etwa: „Ich nenne diese universale Macht der Subjektivierung eine ereignisbezogene Treue, und es stimmt, dass die Treue das Gesetz der Wahrheit ist." (S. 111.; Die Hoffnung ist Subjektivität einer siegreichen Treue, ist Treue zur Treue, nicht Vorstellung eines künftigen Ergebnisses. (S. 118); Viele Ereignisse, selbst sehr weit entfernte, verlangen noch unsere Treue." (S. 135): Zitate aus: Alain Badiou: Paulus. Die Begründung des Universalismus [1997]. Zürich; Berlin 2009. Den Juden hingegen spricht Badiou in Bezug auf die Shoah ein Recht auf eine solche Treue zum Ereignis ab.

Seins selber, insofern es sich in einem identitären Modus darstellt. Wenn es auch, in den Augen Badious, wahr ist, dass die Ausnahmestellung von den Juden selbst oder von der jüdischen Tradition ausgeht, so gehört die absolute Vollendung dieses Gedankens im Gegenzug nicht ihnen, sie ist einzig die Sache der Nazis. Wenn also die Logik Badious darin besteht, aus den Juden selbst, insofern sie sich als „Juden" behaupten, die quasi Verantwortlichen ihrer Vernichtung zu machen, insofern als die Ausnahmestellung, in der sie sich behaupten, sie naturgemäß dem Schlimmsten aussetzt, dann besteht eben diese Logik des Weiteren darin, die Juden selbst jedes gedanklichen Bandes an das Ereignis ihrer Vernichtung zu enteignen, und so kann Badiou also logischerweise in der Tat nichts anderes tun als ihnen das Vergessen aufzuerlegen, ein fundamentales Vergessen, das sie zu einer „neuen Subjektivität" hinführen soll. Man versteht also dies: Israel muss die Shoah vergessen, denn diese Erinnerung ist es, insofern sie identitär ist, die eben dieses Land zu einem Land macht, das mit seinem ehemaligen Henker identisch ist, und tatsächlich ist es so, dass Badiou, wenn er, wie wir sahen, vorschreibt, kein Mitgefühl mit den Opfern von Auschwitz als jüdischen zu haben, er dies tut, um zu verhindern, dass Israel dieses Mitgefühl einzig zu dem Zweck benutzt, „Schutz zu suchen" unter diesem Prädikat, um sich dem Recht zu entziehen und „einen Ausnahmestatus" zu erhalten hinsichtlich der begangenen Verbrechen (S. 13).

Um seinen Worten eine Art von positiver Infrastruktur zu geben, hat Badiou ohne Unterlass der „jüdischen" Sicht der jüdischen Tatsache einen Universalismus gegenübergestellt, der mit allen Partikularitäten bricht, und der, was sehr merkwürdig ist für jemanden, der sich noch immer auf Mao beruft, eine Formel gefunden hat, die in seiner Rede sehr häufig wiederkehrt gleich einer Art von philosophischem Sesam-öffne-Dich, nämlich die berühmte des Heiligen Paulus: „Es gibt weder Juden noch Griechen mehr". Die Tatsache, dass Paulus der jüdischen Welt entstammt, spielt ohne Zweifel eine Rolle in dem manischen Gebrauch, den Badiou von dieser Formel macht, als ob die Abschaffung der jüdischen Tatsache keine bessere Bürgschaft finden könnte als die Unterschrift eines „Juden". Paulus hat tatsächlich folgendes geschrieben: „Es gibt weder Juden noch Griechen mehr, es gibt weder Sklaven noch Freie mehr, es gibt weder Mann noch Frau mehr; denn ihr seid alle eins in Jesus Christus. Und wenn ihr Christus gehört, seid ihr also die Nachkommenschaft Abrahams, Erben getreu der Verheißung." (Brief an die Galater, 3, 28 – 29)[7].

Es gibt derart viele unerhörte Aussagen bei Paulus, so viele außergewöhnliche Worte, wo das von der Ekstase ergriffene Wort eine Art Jenseits der Sprache erreicht, dass man sich fragt, warum Badiou sich bei ihm gerade die ideologischste, die mythologischste in dem Sinn, den Barthes diesem Begriff gegeben hat, geholt hat. Und tatsächlich, wie sollte man übersehen können, dass diese Aussage eine Art von Vorwegnahme des „bürgerlichen" Universellen enthält, des Universellen als rein ideologischer und mystifizierter

Struktur, in dem Sinn, dass hier die diskursive Struktur das Reale zuschminkt und verschleiert, indem sie es in sein Gegenteil verkehrt. In der Tat: Paulus sagt uns hier, dass es dank Gottes Namen weder Sklaven noch Freie, das heißt weder Herr noch Knecht mehr gibt. Ist das die Abschaffung der Sklaverei und des Besitzes der Menschen? Nein, es ist das gerade Gegenteil. Diese Aussage, dass es weder Sklaven noch Freie gibt, zielt auf die Aufrechterhaltung des Gegensatzes von Herr und Knecht unter dem Alibi einer imaginären Abschaffung, deren Konzept das religiöse Universelle ist. Ein Konzept, das in der christlichen Kirche fortan buchstäblich mit dem Namen der „Kommunion" bezeichnet wurde. Diese fiktive Abschaffung könnte einer ähnlichen Demystifizierung unterzogen werden in Bezug auf das „weder Mann noch Frau", oder in Bezug auf die beiden anderen Formeln (Grieche/Jude, Sklave/Freier). Die Struktur „weder ... noch" ist eine für die mystifizierte Universalität typische mythologische Struktur, sie ist eingehüllt in ein Simulakrum von Ewigkeit, dem man ansieht, dass es den Zweck hat, das, was es abzuschaffen vorgibt, aufrechtzuerhalten.

Vielleicht erinnert man sich daran, dass ein anderer großer jüdischer Marxist, Adorno, bereits zuvor den trügerischen Charakter des Axioms, das Badiou vom Heiligen Paulus bezieht, um die Juden aufzufordern, damit aufzuhören, sich zu unterscheiden, entschlüsselt hatte, als er in einem seiner großen Bücher, der *Dialektik der Aufklärung* (1947), schrieb, daran glauben zu machen, dass das Universelle zumindest als Prinzip verwirklicht sei und dass man sich ihm darum hingeben müsse, während es doch nicht der Fall ist und also sogar als Prinzip dieses Universelle eine Illusion ist, laufe darauf hinaus, diejenigen, die sich ihm unterwerfen, eben dem Realen auszuliefern, welches von diesem prinzipiellen Universellen verschleiert wird. Dies Reale, wir wissen es, ist die Katastrophe. Dies Reale war für diejenigen, die geglaubt haben, wie Badiou die Juden heute auffordert es zu tun, dass es im besetzten Frankreich im Jahr 1940 weder Juden noch Griechen gab, dies Reale war ganz einfach Auschwitz. Was dies Reale heute im Nahen Osten wäre, vermag ich nicht zu sagen; es bietet jedenfalls kein sehr viel beruhigenderes Bild als jenes, das in Pétains Frankreich vorherrschte, und das ist es, weshalb, um mit Adorno zu sprechen, wie Badiou davon auszugehen, dass das Universelle wenigstens als Prinzip verwirklicht ist, während es doch nicht der Fall ist, schlichtweg kriminell ist.

Ich habe in meinen Ausführungen zu zeigen versucht, was das Spezifische in der Haltung Alain Badious zu Israel ist, und weshalb er darum auf keinen Fall dem stereotypen Antizionismus der französischen extremen Linken zugerechnet werden kann, selbst

7 Anm. d. Übersetzers: Das Paulus-Zitat ist hier von mir in eigener Übersetzung nach dem französischen Bibel-Zitat Martys wiedergegeben. Zum Vergleich der entsprechende Passus aus der deutschen Einheitsübersetzung der Bibel: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer' in Christus Jesus. Wenn ihr aber zu Christus gehört, dann seid ihr also Abrahams Nachkommen, Erben kraft der Verheißung." Die Bibel (Einheitsübersetzung). Stuttgart 1980.

wenn seine Äußerungen manchmal oberflächlich mit der Argumentation von diesem oder jenem übereinstimmen. Auch er projiziert die vollkommen anachronistischen Schemata der ‚Drittweltler' [tiersmondistes] auf den Nahen Osten, und weigert sich wie sie, die extreme Singularität zu verstehen, die das Abenteuer Israels und das Abenteuer des jüdischen Volks ausmacht.

Die Singularität Badious haben wir also aus Anlass dieses Kolloquiums hervorgehoben und offensichtlich gemacht. Doch vielleicht gibt es noch mehr. Es gibt das sehr sonderbare philosophische Abenteuer Badious, mit dem ich schließen möchte. Das letzte Abenteuer, dasjenige, welches mit *L'Être et l'événement* (*Das Sein und das Ereignis*; 1988) beginnt, in dem Badiou sein Bestreben ausdrückt, die Geschichte der Philosophie auf starke und unwiderrufliche Weise zu prägen. Meine Hypothese lautet, dass dieses Streben in heftiger Weise auf den Signifikanten „jüdisch" und den Signifikanten „Shoah" aufgeprallt ist. Um dies zu verstehen, muss man das erste Kapitel eines kleinen Buchs aufsuchen, das fast zur gleichen Zeit wie *L'Être et l'événement* erschienen ist, das *Manifeste pour la philosophie* (*Manifest für die Philosophie*) betitelt ist und in gewisser Weise sein philosophisches Programm ankündigt, und das man als das Buch par excellence der Antimodernität bezeichnen kann, ein Buch der Restauration, der Restauration der Philosophie. Von den ersten Seiten an ist darin ein großer Schrei des Protests gegen das vorherrschende Thema der Philosophie in ihrem modernen Abschnitt, das Thema des Endes der Philosophie, ihrer Dekonstruktion, ihrer Erledigung, ihrer Überholtheit. Auf diesen sehr militanten Seiten nun verbindet Badiou auf sehr klare Weise dieses Thema des Endes der Philosophie mit der Frage der „Shoah", oder genauer mit dem Thema Auschwitz, und dies ganz konkret in einem Kommentar zu einigen Thesen, die Jean-François Lyotard in einem wichtigen Buch, *Le Différend*, erschienen 1982, entwickelt hat: „Für den, der annimmt, dass es der Gesichtspunkt Heideggers ist, von dem aus wir philosophisch die Vernichtung der Juden Europas ermessen müssen, ist die Sackgasse in der Tat flagrant. Man wird sich damit aus der Affäre ziehen, herauszustellen, dass es hier etwas Undenkbares, Unerklärbares gibt, einen Schutthaufen für jeglichen Begriff. Man wird bereit sein, die Philosophie selbst zu opfern, um ihren Hochmut zu retten: da die Philosophie den Nazismus denken muss, und sie dem nicht genügen kann, ist es so, dass das, was sie denken muss, undenkbar ist, und dass die Philosophie sich in einer Sackgasse findet. Ich schlage vor, den Imperativ zu opfern und zu sagen: Wenn die Philosophie unfähig ist, die Vernichtung der Juden Europas zu denken, dann ist es weder ihre Pflicht noch ihr Vermögen, sie zu denken."[8]

Die Position Badious ist hier merkwürdig. Er scheint den undenkbaren Charakter der Shoah einzuräumen, doch um daraus etwas ganz anderes zu schließen als Lyotard. Nicht etwa das Ende der Philosophie, sondern die Idee, dass die Philosophie es auf-

8 Alain Badiou: Manifeste pour la philosophie. Paris 1989, S. 10.

geben muss, diese Frage zu denken, um sie, wie er einige Zeilen weiter schreibt, an die Historiker zu übergeben. Diese Zustimmung zur Ausgangshypothese ist in Wirklichkeit nur provisorisch: für Badiou geht es darum, die Philosophie zu retten, und dafür scheint es ihm nutzlos zu sein, eine polemische Front über die Frage von Auschwitz zu eröffnen. Sechszehn Jahre später [sic!] übrigens, im Jahr 2005, fegt Badiou in einem *Le Siècle* (*Das Jahrhundert*) betitelten Buch, welches das 20. Jahrhundert behandelt und ausgerechnet der Vernichtung der Juden gerade keinerlei Platz einräumt, im Vorwort zu diesem Buch, das konzipiert ist, um diese Frage, die auf die „von der Geschichte Besessenen"[9] geschoben wird, daraus zu verlagern, in diesem Vorwort also fegt Badiou die Qualmwolke dessen hinweg, was im *Manifeste pour la philosophie* dazu tendierte, an eine Zulässigkeit der Lyotardschen These glauben zu lassen. Und er schlägt stattdessen einen ganz anderen Gesichtspunkt vor, zunächst in Form einer falschen Frage: „Erlauben Sie mir, eine heutzutage provozierende, und sogar verbotene Frage zu stellen, und zwar diese: Was war das Denken der Nazis? Was dachten die Nazis?"[10].

Ohne auf seine eigene Frage zu antworten, zweifelsohne unter dem Vorwand, dass es sich dabei um eine „provozierende und sogar verbotene" Frage handelt, präzisiert Badiou Folgendes, um zu verdeutlichen, worum es tatsächlich geht: „Wenn man leichthin sagt, dass das, was die Nazis getan haben [die Vernichtung], im Bereich des Undenkbaren, des nicht Verhandelbaren liegt, dann vergisst man einen entscheidenden Punkt, und der ist, dass die Nazis es gedacht und verhandelt haben mit der allergrößten Sorgfalt, der allergrößten Entschlossenheit."[11]

Badiou gibt also keine Antwort auf die Frage, sondern klärt uns über deren Ursprung auf: ihren philosophischen oder antiphilosophischen Ursprung nämlich, der auf Lyotard und die Frage, die der Philosophie vom Undenkbaren gestellt wird, zurückgeht. In *Le Siècle* geht es tatsächlich darum, die sechs Jahre zuvor im *Manifeste pour la philosophie* getanen Äußerungen sowohl zu bestätigen wie aufzuheben. Erstens aufzuheben: Es geht hier darum, die Hypothese des undenkbaren Charakters der Vernichtung der Juden auszuräumen, da für Badiou – und das ist entscheidend – dieses Undenkbare seine Lösung im Denken der Nazis selber findet („man vergisst einen entscheidenden Punkt"). Zweitens zu bestätigen: Was im Gegenzug bestätigt wird, ist, dass die Philosophie in einem Buch, das über das 20. Jahrhundert Rechenschaft ablegen soll, nicht von der Vernichtung der Juden spricht, denn es ist nicht ihre „Pflicht", sie zu denken. Sie betrifft die Philosophie nur insofern, als dass sie aus ihr ausgeschlossen wird.

Le Siècle stellt also eine neue Etappe dar gegenüber dem *Manifeste pour la philosophie*, doch es ist nicht die letzte, insofern als *Le Siècle* sich damit begnügt, eine Frage zu stellen („Was dachten die Nazis?"), ohne diese zu beantworten, dabei jedoch diese Frage

9 Alain Badiou: Le Siècle. Paris 2005, S. 10.
10 Ebd. S. 13.
11 Ebd. S. 14.

umgibt mit zwei Adjektiven („provozierend" und „verboten"), die die Funktion haben, aus diesem Schweigen ein sehr bedeutungsschwangeres Schweigen zu machen. Die Wahrheit ist, dass die Antwort auf diese Frage auf definitive Weise den Mythos einer Undenkbarkeit der Shoah vernichten soll. Diese Antwort, die in *Le Siècle*, das im Januar 2005 erschienen ist, abwesend bleibt, sollte nicht auf sich warten lassen. Sie kam tatsächlich zehn Monate später im Vorwort zu *Portées du mot „juif"*, im November desselben Jahres. Diese Antwort ist bekannt, es ist ein Satz, den ich bereits zitiert habe, und in dem Badiou nunmehr sagt: „Es sind schließlich die Nazis gewesen, die mit einer seltenen Beharrlichkeit sämtliche Konsequenzen aus einer Ausnahmestellung des Signifikanten ‚Jude/jüdisch' gezogen haben" (S. 16).

Die Shoah ist nicht undenkbar, denn die Shoah ist die Frucht des Denkens der Nazis; dieses Denken ist nicht lediglich ein pragmatisches Denken, und es beschränkt sich nicht auf die praktische Ausführung der Vernichtung, sondern dieses Denken ist ein wirkliches Denken, ein Denken, das zum Kern der Frage vorstößt. Das bis zum Ende der Bedeutung der Ausnahmestellung des Signifikanten ‚Jude/jüdisch' gegangen ist, das, wenn man so sagen kann, für das Denken diese Ausnahmestellung vollendet hat. Die Vernichtung der Juden ist denkbar, wenn man eingesteht, dass diese Vernichtung im Grunde nur die Vollendung dessen ist, was ihre eigene Geschichte geleitet hat: die Auserwählung. Die Vernichtung ist denkbar, sobald man zugibt, dass das Denken, das sie geleitet hat, eine Kontinuität herstellt zwischen dem als Auserwählung begriffenen Jüdischsein und der Vernichtung dieses jüdischen Seins.

Was hierbei fundamental ist, und mit diesem Punkt möchte ich schließen, ist, dass die explikative Logik, die von Badiou aufgestellt wird, einen großen Nutzen produziert. Erstens: Die Shoah hört auf, undenkbar zu sein. Zweitens: Die Möglichkeit, sie zu denken, verweist den Vorgang der Vernichtung zurück auf die Opfer selber, deren Streben nach der Erwählung die Quelle aller Übel ist. Drittens: Es sind die Nazis, die das jüdische Sein am besten verstanden haben. Viertens: Die Philosophie ist gerettet, sie ist fortan von dem erlöst, was den Anschein einer Art Stein in ihrem Schuh gehabt hatte, und sie offenbar daran gehindert hatte, zügig voranzuschreiten. Die Shoah hat aufgehört, undenkbar zu sein, und sie macht dem Denken keine Sorgen mehr. Der Philosoph ist wieder frei, frei, seine Position der Beherrschung wieder einzunehmen. Man kann also sagen, dass das, was Badiou in Bezug auf seine Freunde von diesen tiefgreifend hervorhebt, von denen die meisten sich der marxistischen Richtung zurechnen und die daher keinerlei Grund haben, die Philosophie retten zu müssen, ist, dass Badiou einen starken, persönlichen und philosophischen Disput mit der jüdischen Frage unterhält, die ihm ein Problem stellt, indem sie die bequeme und autoritäre Universalität seines Denkens, und seiner eigenen Herrschaft über das Denken, in Frage stellt. Kurz, dass sie ein Hindernis für unseren neuen Platon ist, oder, anders gesagt, dass die Beziehung Badious zum Staat Israel, zur jüdischen Tatsache, zur Frage von Auschwitz zweifellos

eine umso leidenschaftlichere und negativere ist, als sie ihn in seinen Augen in einen tödlichen Kampf um die Beherrschung verwickelt.

Die durch das Erscheinen meines Buchs über Badiou ausgelöste Polemik, der ich heute neue Elemente zuführe, hat einen Skandal hervorgerufen. Alain Badiou insbesondere hat glauben machen wollen, dass ich ihn als Antisemiten bezeichnet habe, was keineswegs der Fall ist. Ich glaube heute, dass der Antisemitismus, als ein auf die Entstellung des Juden und seine Herabsetzung gegründetes Imaginäres, keine vorherrschende Grundlage des Unverständnisses der jüdischen Tatsache und der Tatsache Israels mehr ist. Das Unverständnis der jüdischen Tatsache und der Tatsache Israels beruht im Gegenteil auf einer ganz anderen Grundlage, die im Wesentlichen von einer progressistischen Position geprägt ist: die Denunziation der kolonialen Tatsache, der Verbrechen, die Kritik der Partikularismen und schließlich, wie wir gesehen haben, der Universalismus. Diese neuen Grundlagen sind ganz genauso trügerisch wie es die Grundlagen des vorherigen Antisemitismus waren: der Rassismus, der Nationalismus, die Verherrlichung der Brutalität.

Sie werden bemerkt haben, dass ich dem Diskurs Badious keinerlei Porträt des Juden, keinerlei Definition des jüdischen Seins, keinerlei Wesen entgegengesetzt habe. Dazu wäre ich auch vollkommen unfähig, die einzige Überzeugung, die ich diesbezüglich habe, ist, dass das, was den jüdischen Namen ausmacht, eine Beziehung zum Buch ist, eine bestimmte textologische Intensität, die die französische Moderne zu fühlen, und vielleicht zu verstehen vermocht hat: Lacan, Derrida, Blanchot, Barthes, Sartre … Und so werde ich also, weil ich Badiou in keiner Weise eine Vorstellung, die ich mir davon machen könnte, was jüdisch ist, entgegenzuhalten habe, mit diesem Wort Sartres schließen, das aus den vielfach kritisierten *Réflexions sur la question juive* stammt, und das sich, glaube ich, von jedem Juden Israels sagen ließe: „Aber, wird man sagen, der Jude ist doch frei: er kann wählen, authentisch zu sein. Das ist wahr, doch muss man zunächst verstehen, daß uns das nichts angeht.“[12] Und es ist vielleicht tatsächlich in der Akzeptanz dessen, dass die Natur des jüdischen Seins uns nichts angeht, dass es einem Nicht-Juden möglich wird, die jüdische Tatsache, die Tatsache Israels zu verstehen zu beginnen.

Aus dem Französischen übersetzt von Joel Naber.

12 Anm. d. Übersetzers: Zit. n.: Jean-Paul Sartre: Überlegungen zur Judenfrage. Deutsch von Vincent von Wroblewsky. Reinbek 1994, S. 82.

Esther Marian

Redemptorische Gewalt

Jean Amérys Interventionen für Israel[1]

„Ich ergreife Partei. *Für* Israel – und zucke kaum die Schultern, wenn meine Freunde von der Linken mich einen Abtrünnigen nennen." Das schreibt Jean Améry 1978 in dem Essay *Mein Judentum*[2],und so wenig dieses Bekenntnis der Forderung nach Gelassenheit, Leidenschaftslosigkeit und Neutralität nachkommt, so wenig kann und wird sich auch ein Vortrag über Amérys Verhältnis zu Israel der Parteinahme enthalten. Etwas anderes zu behaupten wäre von vornherein unwahrhaftig, denn bei einer Frage wie dieser, bei der es um Leben und Tod geht, kann man sich nicht neutral verhalten. Neutralität wahren zu wollen inmitten des unheimlichen Aufmarschs, der sich weltweit immer dann formiert, wenn die permanente Kriegssituation im Nahen Osten offen zutage tritt, um sich, sobald Israel sich vorübergehend als stärker erwiesen hat und relative Ruhe eingetreten ist, ebenso vorübergehend wieder zu zerstreuen, liefe schon auf Einverständnis mit der antiisraelischen Mobilisierung hinaus[3], die nur dann enden könnte, wenn die von ihr ausgehende Anziehungskraft gebrochen und ihr jegliche Legitimation entzogen würde. Das findet jedoch nicht statt, vielmehr gelten Bestrebungen zur Auslöschung Israels fast überall als mindestens ebenso legitim wie die Maßnahmen, die dieser Staat zu seiner Selbstbehauptung trifft, so dass bestenfalls eine moralische Äquidistanz verkündet wird, die in Wahrheit schon die Anerkennung der Ziele seiner erklärten Todfeinde enthält.

Tatsächlich stehen Hamas, Hizbollah und die Islamische Republik Iran, deren mit Waffengewalt verfolgtes Ziel erklärtermaßen die Zerschlagung des zionistischen Projekts und die Unterwerfung der Region unter islamische Herrschaft ist, was laut Hamas-

1 Der Beitrag beruht auf einem Vortrag, den Esther Marian (1977 – 2011) im Januar 2009 bei der Konferenz *Jean Améry - Literatur zwischen Erinnerung, Politik und Selbstsuche* im Deutschen Literaturarchiv Marbach am Neckar hielt. Die Redaktion dankt Sylvia Weiler, die den Band mit den Konferenzbeiträgen herausgeben wird, für die Genehmigung des Vorabdrucks.

2 Jean Améry: Aufsätze zur Politik und Zeitgeschichte. Werke. Hrsg. v. Irene Heidelberger-Leonard. Bd. 7. Stuttgart 2005, S. 45.

3 Améry selbst hat mit dem gleichen Argument immer wieder nachdrücklich Einspruch gegen eine solche scheinbare Neutralität erhoben, siehe etwa Jean Améry: Ausgewählte Briefe. Werke. Bd. 8. Stuttgart 2007, S. 224, 584 – 590; Améry: Aufsätze zur Politik (wie Anm. 2), S. 93, 176.

Charta die Tötung eines jeden Juden einschließt[4], nur als Avantgarde an der vordersten Front: hinter ihnen marschieren Fernsehsender, die jede Kriegshandlung Israels als Verbrechen brandmarken und ihrem Millionenpublikum verständnisvoll jeden Toten oder Verletzten, den die hierauf schon abgestellten Propagandaabteilungen von Hamas und Hizbollah vor die Kamera bekommen konnten, in Dauerschleife vorführen, die UN, die den Raketenbeschuss israelischer Städte als selbstverständlichen Normalzustand betrachtet und genau dann zu protestieren beginnt, wenn Israel diesen Zustand nicht mehr hinnimmt, die Regierungen westlicher Staaten, die die Nichtaufkündigung ihres Bündnisses mit Israel an die Bedingung knüpfen, dass der Verbündete gegenüber seinen Feinden so lange zurückweicht, bis er seinen strategischen Vorsprung verliert, ohne den er nicht existieren kann, und nicht zuletzt die unzähligen respektablen Leute, die noch nie einen der palästinensischen Fernsehaufrufe gesehen haben, in denen das Selbstopfer zum höchsten Ziel für die gesamte Bevölkerung erklärt wird[5], aber zu wissen meinen, dass Israel, nicht die Hamas, es auf möglichst viele Tote unter palästinensischen Frauen und Kindern abgesehen habe. Die antiisraelische Stimmungsmache, schrieb Améry 1975 an Hans Paeschke, „hat den Konsensus: von der äussersten Linken über die bürgerliche Mitte bis zu den alten Nazis“[6], und daran hat sich bis heute nichts geändert, außer dass an die Stelle der alten Nazis junge getreten sind und dass bei antizionistischen Massendemonstrationen in London, Paris, Amsterdam oder San Francisco nun auch „Allahu Akbar“, „Itbakh al Yahud“ („Schlachtet den Juden“) oder „Hamas, Hamas, Joden aan het Gas“ zu den akzeptierten Sprechchören gehören[7]. Dieser Vortrag ist also parteilich, und zwar parteilich für Israel.

Jean Amérys Texte über Israel und den Antizionismus sind Zeugnisse eines Zustands, in dem nicht aufgehört hat, was Améry als zentrale Erfahrung des Judeseins beschreibt: die absolute Verlassenheit und Lebensunsicherheit derer, die als Juden definiert und einem generellen Todesurteil unterworfen wurden. „Jude sein, das hieß für mich von diesem Anfang an“, das heißt seit den Nürnberger Gesetzen, „ein Toter auf Urlaub zu sein, ein zu Ermordender, der nur durch Zufall noch nicht dort war, wohin er rechtens gehörte, und dabei ist es in vielen Varianten, in manchen Intensitätsgraden bis heute geblieben“.[8] Diese Erfahrung zieht sich durch Amérys Schriften; in einer weiteren charakteristischen Formulierung heißt es: „Ohne Weltvertrauen stehe ich als Jude fremd und allein gegen meine Umgebung. … Immer noch und täglich wieder finde ich mich

4 Siehe MEMRI Special Dispatch Nr. 1092: The Covenant of the Islamic Resistance Movement – Hamas, http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/1609.htm.

5 Vgl. die von MEMRI und Palestinian Media Watch gesammelten und mit englischen Untertiteln versehenen Ausschnitte aus dem palästinensischen Fernsehen unter http://www.memritv.org/content/en/tv_channel_indiv.htm?id=175, http://www.memritv.org/content/en/tv_channel_indiv.htm?id=7 und http://www.palwatch.org/main.aspx?fi=111.

6 Améry: Briefe (wie Anm. 3), S. 478.

7 Letzteres riefen Demonstranten auf einer Kundgebung gegen Israel in Amsterdam am 3. 1. 2009 direkt hinter dem sozialdemokratischen Parlamentsabgeordneten Harry van Bommel und Gretta Duisenberg, der Witwe des ehemaligen Vorsitzenden der Europäischen Zentralbank Wim Duisenberg, ohne dass diese Anstoß daran nahmen.

8 Jean Améry: Jenseits von Schuld und Sühne. Werke. Bd. 2. Stuttgart 2002, S. 154 f.

in der Einsamkeit."[9] Die Verwendung der ersten Person Singular zeigt die Aufkündigung der Selbstverpflichtung zur Scheinobjektivität an,[10] doch ist damit präzise und objektiv ein Sachverhalt beschrieben, die Situation, in der sich jeder Jude nach dem Zweiten Weltkrieg befand und befindet. Nimmt man die Aussagen beim Wort, ohne sie als psychologisch verständliche, aber sachlich unangemessene Überreaktionen eines Traumatisierten abzutun, eignen sie sich weder für rührselige Gedenkstunden noch für verständnisvolles Abnicken, noch für distanziert-unbeteiligte Abhandlungen über einen gleichgültigen Gegenstand, sondern müssen aufs äußerste beunruhigen, denn sie besagen, dass der Ausschluss der Juden aus der Menschheit, der die Massenvernichtung ermöglichte, nach der bedingungslosen Kapitulation des Deutschen Reichs und der Auflösung seines Systems der Arbeits- und Vernichtungslager von der übrigen Welt nicht zurückgenommen wurde, sondern weiter besteht.

Wie andere ehemalige Häftlinge der Konzentrationslager hatte Améry gehofft, dass nach seiner Befreiung die Welt eine völlig andere würde. Nach seiner Rückkehr aus Auschwitz, Buchenwald und Bergen-Belsen in die Welt der Lebenden erlebte er kurzzeitig tatsächlich einen Höhenflug, „eine knappe Weltstunde, in der ich glauben durfte, alles sei von Grund auf verwandelt"[11]. In Belgien, dem Exilland, in das er zurückkehrte, herrschte eine allgemeine Verachtung der Nationalsozialisten und der Deutschen überhaupt vor, und gerade in der Weigerung, hier groß zu differenzieren, konnte sich Améry, der die zwischen begeistertem Mitmachen und gleichgültigem Zusehen rangierende Haltung der überwältigenden Mehrheit der deutschen Bevölkerung am eigenen Leib zu spüren bekommen hatte, wiederfinden. Er war, wie er schreibt, zum erstenmal in seinem Leben „gestimmt wie die um mich ertönende öffentliche Meinung. Es war mir friedlich wohl in der so ganz und gar ungewohnten Rolle des Konformisten."[12] Sehr schnell kam der erneute Absturz: „In kurzer Zeit mußte ich erkennen, daß wenig sich geändert hatte, daß ich weiterhin der befristet Mordverurteilte war, auch wenn der potentielle Henker sich jetzt vorsichtig zurückhielt oder allenfalls sogar laut seine Mißbilligung des Geschehenen beteuerte."[13]

Wie wenig sich die Welt an der Verfolgung und Ermordung der Juden störte, wie wenig tatsächlich von einem Neuanfang die Rede sein konnte, ließ sich an antisemitischen Unruhen in Polen und der Ukraine ablesen, am selbstverständlichen Alltagsantisemitismus in Frankreich oder an der Entdeckung eines „Judenproblems" in Holland – und nicht zuletzt an der Nahostpolitik Großbritanniens: „England sperrte sein Mandatsgebiet Palästina jenen den Lagern und Kerkern entronnenen Juden, die einzuwandern versuchten."[14] Letzteres war die Fortsetzung der britischen Palästinapolitik während des Zweiten Weltkriegs: Nach jahrelangen antijüdischen und pronazistischen

9 Ebd. S. 169.
10 Siehe etwa ebd. S. 185.
11 Ebd. S. 163.
12 Ebd. S. 123.
13 Ebd. S. 163 f.
14 Ebd. S. 163.

Unruhen im Mandatsgebiet hatte Großbritannien 1939 im sogenannten Weißbuch festgelegt, dass in den darauffolgenden fünf Jahren die jüdische Einwanderung auf insgesamt 75 000 Personen beschränkt werden und dann ganz gestoppt werden sollte; die Folge davon war, dass genau in der Zeit, in der aus ganz Europa Züge nach Auschwitz organisiert wurden und die Gaskammern in Hochbetrieb waren, die meisten der Flüchtlinge, die sich ansonsten nach Palästina hätten retten können, von den Briten an der Grenze zurückgewiesen wurden. So selbstverständlich diese Politik fortgeführt wurde, so episodisch blieb die Ächtung der Deutschen – diese avancierten vielmehr, wie Améry wiederholt herausstellt, umstandslos zum allseits respektierten Partner der Westmächte im Kalten Krieg.

Das fortbestehende Todesurteil impliziert, dass ein Jude jederzeit damit rechnen muss, dass es ihm ans Leben geht, und das wird von Améry an vielen Stellen ausgesprochen. „Es kann ja sein, aber es lässt sich angesichts der gegebenen Umstände keinesfalls damit rechnen, daß in den Todesfabriken der Nazis der letzte Akt des historischen Dramas der Judenverfolgung gespielt wurde. Ich glaube, die Dramaturgie des Antisemitismus besteht weiter. Eine neuerliche Massenvernichtung von Juden kann als Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden."[15]

Um erneut der Psychologisierung vorzubeugen, ist zu sagen, dass die Panik, die aus diesen Sätzen spricht, die der Sachlage einzig angemessene Reaktion ist. Zum einen war Auschwitz real. Nur wenn man es in ein anderes Universum verlegt, kann man mit Sicherheit ausschließen, dass der fortbestehende Antisemitismus zu dem ihm immanenten Ziel gelangt. Zum anderen aber ist die Fortführung der nationalsozialistischen Massenvernichtung auch ohne die Errichtung neuer Todesfabriken möglich, weil jeder antisemitisch motivierte Mord an einem einzelnen Juden auf den Tod aller Juden abzielt und vom Mörder als Beitrag dazu verstanden wird. In dieser dezentralisierten Form ist die Vernichtung der Juden nach 1945 bis heute weitergegangen[16]: Wenn gemeldet wird, daß in Paris oder in Jerusalem wieder ein Jude erschlagen wurde, wundert sich niemand darüber, man nimmt das zur Kenntnis und der Alltag geht weiter. Zwar ist nicht davon auszugehen, dass in absehbarer Zeit wieder ein System von Vernichtungslagern errichtet wird, doch ist jederzeit denkbar, dass der privatisierte, auf eigene Faust oder unter der Anstiftung von Bandenführern begangene Judenmord, der weder eines zentralen Kommandos noch einer ausgefeilten Infrastruktur bedarf, sich zu einem Massenphänomen ausweitet.

Dass die Dramaturgie des Antisemitismus nicht vorbei ist, heißt auch, dass der Nationalsozialismus als Zustand nicht vorbei ist, weil er nicht wirklich beendet wurde. Von hier aus begreift Améry den Staat Israel. Israel ist „die Zufluchtsstätte, wo Überlebende und Verfolgte nach langer Wanderschaft sich in tiefer Erschöpfung niederließen".[17] Es

15 Ebd. S. 174.

16 Vgl. hierzu Gerhard Scheit: Suicide Attack. Zur Kritik der politischen Gewalt. Freiburg 2004, S. 426 – 434.

ist, wie Améry an Emanuel bin Gurion schreibt, „für mich die Erde der überlebenden Kameraden“[18], das heißt der Kameraden aus dem Konzentrationslager. In diesem Land ist, „metaphorisch gesprochen, jedermann Sohn, Enkel, eines Vergasten“.[19] Als Gesellschaft der Überlebenden der Massenvernichtung ist Israel der einzige Ort, an dem Juden sicher sein können, nicht erneut ausgestoßen und mit dem Tod bedroht zu werden, und deshalb ist es potentielle Zuflucht auch für die Juden der Diaspora, ein „virtuelles Asyl“, wie Améry sagt.[20] Jeder Jude hat seit der Gründung Israels zumindest eine Sicherheit, „daß, wenn es ihm, wo immer, an den Kragen ginge, ein Fleck Erde da ist, der ihn aufnähme, unter allen Umständen. Er weiß, daß er, solange Israel besteht, nicht noch einmal unter schweigender Zustimmung der ungastlichen Wirtsvölker, günstigenfalls unter deren unverbindlichem Bedauern, in den Feuerofen gesteckt werden kann.“[21] Im Zustand der erzwungenen Heimatlosigkeit verheißt Israel Sicherheit, jene zweite Heimat, die für den Exilierten nach Améry nicht zu finden ist.[22]

Eine Zufluchtsstätte inmitten einer Welt des Antisemitismus kann Israel aber nur deshalb sein, weil es noch mehr ist: staatgewordene jüdische Emanzipationsgewalt. Für das politische und intellektuelle Bezugssystem Amérys ist die Einsicht entscheidend, dass Gewalt notwendig und moralisch gerechtfertigt sein kann, und zwar ist sie es dann, wenn sie „die Affirmation des sich selbst verwirklichenden Menschen gegen die Verneinung des Menschen“ ist.[23] Sie hat, wie Améry sagt, redemptorischen Charakter, weil und insofern sie einen Zustand aufhebt, in dem beide, Peiniger und Gepeinigter, entmenscht sind. Sie heißt dann „revolutionäre Violenz“ im Gegensatz zur „repressiven“, den Menschen negierenden Violenz, weil durch sie der Gepeinigte sich aus der Erniedrigung erhebt und zum Menschen wird, und dadurch auch den Peiniger erst in einen Menschen verwandelt.[24]

Die Theorie der Gewalt hinter diesen Gedankengängen geht auf Frantz Fanons 1961 erschienenes Manifest *Die Verdammten dieser Erde* zurück, das die überall in Afrika, Asien und Lateinamerika sich formierenden nationalistischen Entkolonialisierungsbewegungen nachträglich theoretisch begründete, und, von Sartre mit einer enthusiastischen Einleitung versehen, sowohl für den französischen Existenzialismus als auch für die Black-Power-Bewegung und die Neue Linke grundlegend wurde.[25] Améry feiert sie als „revolutionäre Theorie, die schließlich weit hinausging über das Kolonialproblem, so daß sie heute eine der großen, aktuellen Doktrinen der Revolution ist“[26]. Die Aneignung von Fanons Thesen zur Legitimation Israels ist insofern eine heikle Angele-

17 Améry: Aufsätze zur Politik (wie Anm. 2), S. 144.
18 An Emanuel bin Gorion, 1978. Améry: Briefe (wie Anm. 3), S. 583.
19 Améry: Aufsätze zur Politik (wie Anm. 2), S. 144.
20 Ebd. S. 166, siehe auch S. 178.
21 Ebd. S. 155.
22 Améry: Jenseits von Schuld und Sühne (wie Anm. 8), S. 94 ff.
23 Améry: Aufsätze zur Politik (wie Anm. 2), S. 443.
24 Ebd. S. 444.
25 Frantz Fanon: Die Verdammten dieser Erde. Mit einem Vorwort von Jean-Paul Sartre. Deutsch von Traugott König. Frankfurt am Main 1981.
26 Améry: Aufsätze zur Politik (wie Anm. 2), S. 440.

genheit, als die Bewegungen, auf die sie zugeschnitten sind, sich fast durchgehend im Lager der Feinde Israels wiederfinden sollten. Sie ist nur dann keine halsbrecherische Gedankenakrobatik, wenn die Theorie der Gewalt von Fanons sonstigen Ausführungen abgelöst und auf die ganz spezifische Situation der Juden bezogen wird, wenn man also nicht, wie Améry das an manchen Stellen nahelegt[27], diese Situation mit jener der Schwarzen oder der Kolonisierten gleichsetzt und die Unterschiede zwischen den nationalen Befreiungsbewegungen ignoriert. Fanon selbst hat in *Schwarze Haut, weiße Masken* zu seiner Darstellung der Erfahrung des Schwarzseins Sartres *Überlegungen zur Judenfrage* herangezogen[28], dabei aber, unter das sonstige Niveau dieser Abhandlung fallend, die Verjagung und Ausrottung der Juden, die immerhin als Weiße anerkannt seien, als vergleichsweise „kleine Familiengeschichten" abgetan[29]. Damit hat er, der noch ausdrücklich seine Verachtung für die Antisemiten kundgibt und die Juden „Brüder im Unglück" nennt[30], eine Argumentationsfigur etabliert, die zentrale Bedeutung für den Antiimperialismus und Antirassismus gewinnen sollte: den Rassismus zuerst dem Antisemitismus gleichzusetzen, um die jeweils eigene Politik zu legitimieren, und den Antisemitismus dann zur Nebensache zu erklären.

Die Legitimationsbeschaffung kann dabei nur aufgrund gerade jenes Umstandes gelingen, der in der Gleichsetzung verleugnet wird: dass nämlich in der Tat die Situation der Juden mit jeder anderen unvergleichbar ist und ihrer Gegengewalt eine unbezweifelbare historische Legitimität verleiht. Der Kolonisierte wird brutal schikaniert, sein Leben ist nicht viel wert, er wird auf ein stumpfsinniges Dasein reduziert, ihm wird angeborene Dummheit unterstellt und ihm wird ständig die unermessliche Privilegiertheit der herrschenden Kolonisatoren vorgeführt und die Überlegenheit ihrer Kultur vorgehalten. Dahingegen ist das, was der Antisemit vorbereitet und wünscht, nach Sartre „der *Tod* des Juden"[31]. Was den Juden zum Juden macht, ist seine „Auserwähltheit zum Schlachtvieh", wie Améry es einmal nennt.[32] Als ein Mensch, der dadurch *definiert* ist, daß er kein Lebensrecht hat, wird der Jude *absolut verneint*, seine Situation ist daher die Negation des Menschseins schlechthin, seine gewaltsame Erhebung ist für ihn die einzige Alternative zur völligen Entmenschung, selbst dann, wenn er dem über ihn verhängten Tod dadurch nicht entrinnt. Niemand hat der Gleichsetzung des Juden mit dem Kolonisierten dann letztlich vehementer widersprochen, niemand hat nachdrücklicher auf der Spezifik der jüdischen Situation bestanden als Améry selbst – nicht umsonst betont er, dass anders als bei letzterem, um dessen Ausbeutung es dem Kolo-

27 Ebd. S. 428; Améry: Jenseits von Schuld und Sühne (wie Anm. 8), S. 162.
28 Jean-Paul Sartre: Überlegungen zur Judenfrage. Deutsch von Vincent von Wroblewsky. Reinbek 1994. Parallelen zwischen der Situation des Juden und der des Schwarzen werden auch schon bei Sartre gezogen, siehe S. 36, 90.
29 Frantz Fanon: Schwarze Haut, weiße Masken. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main 1985, S. 83f., vgl. auch S. 86 – 89. Zitiert von Améry in: Aufsätze zur Politik (wie Anm. 2), S. 431.
30 Vgl. Fanon: Schwarze Haut (wie Anm. 29), S. 88 f.
31 Sartre: Überlegungen zur Judenfrage (wie Anm. 28), S. 33.
32 Améry: Briefe (wie Anm. 3), S. 235.

nialherrn geht, „der Tod des Juden, die Endlösung" für den Nazi „die unangezweifelte Priorität vor der Ausbeutung" hatte[33].

Die Erhebung der Juden aus der allertiefsten Erniedrigung, die in den Ghettos und Konzentrationslagern beginnt, ist von Jean-François Steiner in seinem 1966 erschienenen, auf Interviews beruhenden Roman *Treblinka* dargestellt worden[34], der sofort eine Kontroverse auslöste und zum Bestseller wurde. In Treblinka wurden in einem Jahr, zwischen Juli 1942 und August 1943, über 700 000 Menschen ermordet. Am 2. August 1943 erhoben sich jene tausend Häftlinge, die sich zu diesem Zeitpunkt im Lager befanden; einige hundert konnten in die Wälder flüchten, 40 überlebten. In seiner Besprechung bezieht Améry Steiners Kernaussage auf Fanon zurück und fasst sie so zusammen: „Aus der Tiefe der Demütigung erhebt sich der Mensch zur Selbsterlösung in der ‚violence'. Revolte und Gewalttätigkeit haben redemptorischen Charakter dort, wo vorher ein Mensch nichts als erleidendes Objekt des geschichtlichen Ereignisses war. Die Juden, von denen einst Peguy gesagt hat, es sei am Körper ihres Volkes keine Stelle, die nicht schmerzte von erlittenen Schlägen, haben in Treblinka, wo diese Aussage schrecklichste physische Wahrheit war, in der gewaltsamen Erhebung gegen ihre Peiniger sich auch moralisch aus ihrer Kondition aufgerichtet und haben sie überschritten."[35] Und Améry stimmt zu: „Ich kann nur aus eigener Erfahrung bestätigen, daß für die jüdischen Lagerhäftlinge, die wehrlos ihr Schicksal erlitten, jede Nachricht über einen gewaltsamen Widerstand von Juden … durchaus und deutlich redemptorischen Charakter hatte. ‚Das Recht des Menschen, kein Hund zu sein' (Ernst Bloch) – wir waren uns seiner bewußt. Die Möglichkeit, der Hunde-Kondition zu entrinnen, nicht durch eine noch hypothetisch erscheinende spätere Befreiung von außen, sondern durch den freien Akt unserer Erhebung – sie erschien uns durch die Aufstände in anderen Lagern plötzlich zum Greifen nahe."[36] Dieselbe Theologie ohne Gott legt Améry seiner Deutung des Warschauer Ghettoaufstands im Essay *Im Warteraum des Todes* zugrunde: „Der gewaltsame Aufstand war die Verneinung der Ghetto-Kondition, die Auslöschung von zweitausend Jahren falscher Leidens-Solidarität, die Wiederherstellung nicht der ‚Würde', sondern des Menschentums schlechthin, die rächende Stiftung der Gerechtigkeit, die Chance zur Errichtung eines neuen Reiches des Menschen auf Erden. – Sind alle diese Worte zu hoch gegriffen? Pathos, im Sinne von Leiden, Nach-Leiden des unzumutbar Erlittenen, ist der einzig erlaubte Tonfall, wenn über das bloß Dokumentierende hinaus vom Ghetto berichtet wird, denn nirgendwo anders, wohin wir auch schauen mögen im weiten Umfeld der Geschichte, war das, was André Malraux ‚La condition humaine' nannte, so fürchterlich zur condition inhumaine geworden."[37]

33 Améry: Aufsätze zur Politik (wie Anm. 2), S. 454.
34 Jean-François Steiner: Treblinka. Die Revolte eines Vernichtungslagers. Vorwort von Simone de Beauvoir. Oldenburg; Hamburg 1966.
35 Améry: Aufsätze zur Politik (wie Anm. 2), S. 408 f.
36 Ebd. S. 417.
37 Ebd. S. 472 f.

Im Ghetto, so scheint es Améry zumindest einen Augenblick lang, lag trotz der Vergeblichkeit des Aufstandes „der Anfang vom Ende der jüdischen Dulder-Geschichte". Etwas ist zum Jude-Sein hinzugekommen: „die Gewißheit, daß Ähnliches nicht mehr geschehen kann, weil es nicht geschehen darf, hat jedem Juden, wo immer er wohne, sich eingeprägt."[38]

Aus eben diesem Geist heraus ist Israel gegründet worden, nur fünf Jahre nach den Aufständen im Warschauer Ghetto, in Treblinka und Sobibor. Die Vorstellung von der deutschen Kapitulation als Stunde Null, als absolutem Bruch, wie sie in Deutschland vorherrscht, hat das Bewusstsein dafür ebenso verwischt wie die Dämonisierung Israels. Tatsächlich ging für die Juden Palästinas, die eben erst dank des knappen Siegs der britischen Armee über die deutsche Wehrmacht in Nordafrika der Massenvernichtung entronnen waren, der Zweite Weltkrieg bruchlos über in den Kampf gegen fünf reguläre arabische Armeen – die Syriens, des Libanon, des Irak, Transjordaniens und Ägyptens – und zwei irreguläre unter Fawzi al Kaukji und Amin al Husseini. Israel ist, was Améry in demselben Aufsatz das „Anti-Ghetto"[39] nennt, die revolutionäre Erhebung aus der jüdischen Opfersituation. Wenn Améry konstatiert, aufgrund der Aufstände in den Konzentrationslagern und im Warschauer Ghetto könne „heute der Jude wieder als Mensch sich in sein eigenes menschliches Angesicht schauen"[40], dann kommt eben dieser redemptorische Charakter auch Israel zu. „Für jeden Juden in der Welt" schreibt Améry deshalb, „ist der Bestand des kleinen Judenstaates eine ‚existentielle' Frage, denn in Israel haben die Juden, wie Ernst Bloch in einem anderen Zusammenhang es nennt, den ‚aufrechten Gang' gelernt und haben den starken Schritt, die gerade Haltung auch jenen Juden eingeübt, die in der Diaspora wohnen. … Der israelische Staat hat die dümmsten antisemitischen Legenden – die Juden seien feige, sie könnten mit dem Geldschein zwar umgehen, nicht aber mit dem Pflug, sie seien unfähig zur Staatenbildung – so schlagend dementiert, daß heute nicht einmal der verbissenste Alt- oder Neunazi sie zu wiederholen wagt. Davon lebt ein jeder Jude, wo immer er lebe; das gibt ihm einen rechten Platz in der Welt, auch wenn er es sich nicht eingesteht und sich als Vollfranzose oder Vollamerikaner längst konstituiert hat."[41] Nicht nur den Antisemiten gegenüber sind die antisemitischen Legenden widerlegt, wonach der Jude „feige, unfähig zu manueller Arbeit, geboren nur zu Geldgeschäften, untauglich zum Landbau, ein faselnder Stubenhocker und bestenfalls geistreichelnder Schwätzer" sei[42], sondern vor allem wird der von Sartre beschriebene Mechanismus außer Kraft gesetzt, dass die Juden sich einreden lassen, sie seien so, wie der Antisemitismus sie zeigt; [43]

38 Ebd. S. 473.
39 Ebd. S. 462.
40 Ebd. S. 471.
41 Améry: Briefe (wie Anm. 3), S. 230 f.
42 Améry: Aufsätze zur Politik (wie Anm. 2), S. 155.
43 Vgl. Sartre: Überlegungen zur Judenfrage (wie Anm. 28), S. 58 f., 63 f.

Israel hat, so Améry, durch die Realisierung eines neuen Judenbildes „den Juden davon erlöst, dass er sich seine Eigenvorstellung vom Antisemiten vorschreiben lassen muss“[44].

Was das zionistische Projekt vom Ghettoaufstand unterscheidet, ist hauptsächlich sein relativer Erfolg, ein Unterschied, der allerdings ein entscheidender ist. Die jüdische Selbstbehauptung ist diesmal nicht völlig aussichtslos, sie ist nicht mehr der „von vornherein zum Scheitern verurteilte Kampf“[45] von Menschen, die fest damit rechnen können, entweder in diesem Kampf oder als hilflose Opfer zu sterben. Sie ist deshalb auch etwas anderes als die *Freiheit des Zum-Tode-Seins*, von der Améry im Essay über den Warschauer Ghettoaufstand in heideggerischer Diktion – und in Anschluss an Sartres Vorwort zu Fanons *Verdammten dieser Erde* – spricht.[46] Steiner lässt in *Treblinka* einen der Ghettoinsassen sagen: „Ich will nicht leben, ich will mich rächen!“, und Améry, dem es um die Definition der Insurrektion als „humane Rache“ zu tun ist, wie er überhaupt die redemptorische Gewalt als rächende Gewalt bestimmt, greift dies zustimmend auf.[47] Im Fall Israels liegt diese Rache aber nicht einfach nur darin, Gleiches mit Gleichem zu vergelten, oder die Schmach mit Blut abzuwaschen,[48] sondern es handelt sich um die Gründung einer neuen Welt, in der es für einen Juden möglich ist, unbehelligt und ohne Angst zu leben.

Das Moment der Rache hat in der Geschichte Israels durchaus eine Rolle gespielt. So wurde etwa in den letzten Monaten des Zweiten Weltkriegs von Offizieren der Jüdischen Brigade innerhalb der britischen Armee, Flüchtlingen aus Deutschland und Überlebenden der Ghettos und Konzentrationslager die Untergrundorganisation „Nokmim“ („Rächer“) gegründet, die in den befreiten Territorien in Europa untergetauchte SS-Offiziere, Gestapobeamte und andere hochrangige Nationalsozialisten ausfindig machte und tötete. Führend beteiligt war Abba Kovner, der am Aufstand im Wilnaer Ghetto teilgenommen und als Kommandeur der jüdischen Partisanengruppe Fareinikte Partisaner Organisatzije gegen die Deutschen gekämpft hatte. Kovner hielt nichts von der gezielten Tötung einzelner Nazis, sondern verfolgte den Plan, durch Vergiftung des Trinkwassers in deutschen Großstädten sechs Millionen Deutsche zu töten, so die Massenvernichtung durch eine Tat gleichen Ausmaßes zu rächen und damit der Welt zu zeigen, dass niemand so viel Blut vergießen könne, ohne dafür zahlen zu müssen. Für dieses Vorhaben, das unter dem Namen *Tochnit Aleph* (Plan A) lief, besorgte er 1945, angeblich durch Vermittlung Chaim Weizmanns, in Tel Aviv Gift, aber anders als andere Vergeltungsaktionen wurde Tochnit Aleph von der zionistischen Führung

44 Améry: Briefe (wie Anm. 3), S. 236; siehe auch Améry: Jenseits von Schuld und Sühne (wie Anm. 8), S. 155 ff.; Aufsätze zur Politik (wie Anm. 2), S. 155, 177.
45 Améry: Aufsätze zur Politik (wie Anm. 2), S. 455.
46 Ebd. S. 461. Vgl. Martin Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen 2006, S. 262 – 267 sowie Jean-Paul Sartre: Vorwort. In: Fanon: Die Verdammten (wie Anm. 25), S. 21. Zu Sartres Kritik an Heideggers Auffassung vom Tod vgl. Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hrsg. v. Traugott König. Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König. Reinbek 2009, S. 914 – 950, bes. S. 923, 937.
47 Améry: Aufsätze zur Politik (wie Anm. 2), S. 458, vgl. auch S. 441, 443, 449 f.
48 Siehe ebd. S. 462.

abgelehnt und vereitelt.[49] Die Vereitelung des Plans ist für den Zionismus ebenso charakteristisch wie die Tatsache, dass Kovner an der Organisation der illegalen Einwanderung nach Palästina beteiligt war, am israelischen Unabhängigkeitskrieg als Offizier teilnahm und in Israel als Widerstandskämpfer und Schriftsteller hoch geehrt ist, und beides beschreibt den Widerspruch, dass Rache für die Toten so notwendig wie unmöglich ist. Wenn Améry in *Lefeu oder Der Abbruch* den Akt der Gegengewalt im Sinne einer rächenden Herstellung von „Seins-Symmetrie" im Tod verwirft, sobald er nicht mehr im Affekt, sondern mit kühlem Kopf als soziale Maxime,[50] als gesellschaftliches Programm ausgeführt wird, dann besagt dies daher nichts gegen Israel. Israel ist keine zum Zweck der Rache verübte verheerende Brandstiftung, es zielt nicht mehr nur auf die freie Wahl des Todes inmitten der Vernichtung, sondern auf Freiheit vom Tod. Weit eher als in dem Satz „Ich will nicht leben, ich will mich rächen", der der Bewusstseinslage der „Nokmim" und der ehemaligen KZ-Häftlinge entsprach[51], fasst sich das Selbstverständnis des jüdischen Staates in der Aussage eines jungen israelischen Soldaten zusammen, mit dem Améry 1976 sprach: „I don't like to fight. But I want to live – so I shall fight."[52] Die Parteinahme für Israel widerspricht daher nicht der Kritik von Gegengewalt im Sinne der Herstellung von Gleichheit im Tod, oder der Forderung nach Selbstreflexion trotz der Schläge, „die in der Leibesseele schwären, die nicht vernarben, weil der Körper zum Gegenschlag nicht ausholte".[53] Améry widerruft diese Parteinahme dann auch nicht, sondern wiederholt gerade in *Lefeu*, und gerade als Begründung seiner Zweifel an Fanons Theorie der Gewalt und an deren begeisterter Bejahung durch Sartre, dass „das Geschick und Mißgeschick Israels den ehemaligen Auschwitz-Häftling nun einmal bis ins Mark traf".[54]

Aus dem Gesagten versteht sich, daß Israel nur als *jüdischer* Staat redemptorischen Charakter haben und auch nur dann sichere Zuflucht für Juden sein kann. Nicht etwa weil, wie Améry meint, Heimat zwingend national sein müsste oder per se „im nationalen Befreiungskampf ... mit der nationalen die individuelle Würde erlagt wird"[55]. Sondern deshalb, weil die Juden als Gegenvolk aus allen übrigen Nationen ausgestoßen werden und in einer nationalstaatlich verfassten Welt, in der der Mensch nichts, ein Staatsbürger aber immerhin etwas ist, nur dort, wo sie selbst die Kriterien der Staatsbürgerschaft bestimmen, sicher sein können, unter keinen Umständen noch einmal abgewiesen und dem Tod preisgegeben zu werden: Zurecht sagt Sartre, dass der Jude

49 Eike Geisel: Das Ende der Schonzeit. Eine deutsch-jüdische Nachkriegsbegegnung. In: Ders.: Triumph des guten Willens. Gute Nazis und selbsternannte Opfer. Die Nationalisierung der Erinnerung. Berlin 1998, S. 148 – 161; Jim G. Tobias/Peter Zinke: NAKAM. Jüdische Rache an NS-Tätern. Hamburg 2000; Rich Cohen: Nachtmarsch. Eine wahre Geschichte von Liebe und Vergeltung. Aus dem Amerikanischen von Irmengard Gabler, Frankfurt am Main 2000.

50 Jean Améry: Lefeu oder Der Abbruch. Werke. Bd. 1. Stuttgart 2007, S. 447 f.

51 Vgl. Cohen: Nachtmarsch (wie Anm. 49), S. 267.

52 Améry: Aufsätze zur Politik (wie Anm. 2), S. 199.

53 Améry: Lefeu (wie Anm. 50), S. 440.

54 Ebd. S. 495.

55 Améry: Aufsätze zur Politik (wie Anm. 2), S. 448.

„tatsächlich für den Juden der einzige Mensch [ist], mit dem er *wir* sagen kann".[56] Schon deshalb ist Antizionismus auch in der scheinbar moderateren Variante der Forderung nach einem ‚binationalen' Staat, der Juden keinen privilegierten Zugang zur Staatsbürgerschaft mehr einräumt, immer Antisemitismus, selbst dann, wenn er sich explizit gegen jeden Judenhass verwahrt.

Wie substanzlos die Trennlinie zwischen Juden und Zionisten ist, die manche Antizionisten ziehen – diejenigen nämlich, die keine offenen Antisemiten sind – hat Améry gezeigt: Es bedarf nur ein wenig Phantasie, um sich vorzustellen, was geschehen würde, wenn Israel zerstört würde. Die überlebenden Israelis, so Améry, würden dann wieder zu heimatlosen Wanderjuden, und die übrigen Staaten würden ihnen die Türen zusperren, wie sie dies nach 1933 taten.[57] Selbst das ist noch zu harmlos gedacht, denn die Erfahrung zeigt, dass der unmittelbare und auf das Leben eines jeden Juden zielende Antisemitismus überall hervortritt, sobald Israel Schwäche zeigt oder die Vereinigten Staaten als Hauptverbündeten und Schutzmacht nicht an seiner Seite findet. Dann nämlich, wenn für einen Augenblick der jüdische Staat nicht mehr als fest gegründete und beinahe unangreifbare Macht, sondern als fragil und gefährdet erscheint und die Möglichkeit in den Bereich des Denkbaren rückt, dass die USA und die europäischen Staaten ihn preisgeben und sich auf die Seite seiner offenen und unzweifelhaften Feinde stellen, erweist sich, dass zwischen einem Antisemitismus, der den Juden in Israel den Tod an den Hals wünscht, und einem, der ihnen auch anderswo ans Leder will, nicht der geringste Unterschied besteht. Das geschieht immer dann, wenn Israel sich gezwungen zeigt, Krieg zu führen, wenn also der permanente Kriegszustand mit Nachbarstaaten und bewaffneten Massenbewegungen zutage tritt und eine Parteinahme gegen die redemptorische Militanz des jüdischen Staates unmittelbar darauf hinausläuft, seine wehrlose Hinnahme jeglicher Kriegshandlungen seiner Feinde und damit der von diesen offen angestrebten vollständigen Auslöschung zu fordern. Dann also, wenn jegliche Kriegshandlung Israels – und Krieg ist immer scheußlich, auch dann, wenn eine Armee um seine Begrenzung bemüht ist – von Massenmedien und Regierungen vermeintlich verbündeter Staaten als untolerierbares Unrecht oder zumindest als Unverhältnismäßigkeit angeprangert wird, richtet sich regelmäßig die Wut unmittelbar gegen die Juden, ganz gleich wo sie leben. Deshalb wurden zum Jahreswechsel 2008/2009, als der Gaza-Krieg begann, in Belgien, Großbritannien, Frankreich und anderswo Juden angegriffen und Brandsätze in Synagogen geworfen,[58] deshalb rief ein italienischer

56 Sartre: Überlegungen zur Judenfrage (wie Anm. 28), S. 62.

57 Améry: Aufsätze zur Politik (wie Anm. 2), S. 189 f; Briefe (wie Anm. 3), S. 232.

58 Vgl. Robert Mendick; Neil Millard: Synagogue set ablaze and anti-Semitic assaults soar in UK following Israel's invasion of Gaza. In: Daily Mail Online, 6. 1. 2009, http://www.dailymail.co.uk/news/article-1106605/Synagogue-set-ablaze-Anti-Semitic-assaults-soar-UK-following-Israels-invasion-Gaza.html; Adam Sage: Anti-Semitic attack on teenage girl in Paris, in: The Times, 8. 1. 2009, http://www.timesonline.co.uk/tol/news/world/europe/article5467624.ece; Yael Levy: Gaza op prompts wave of anti-Semitism in Belgium, in: ynetnews.com, 6. 1. 2009, http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-3651172,00.html.

Gewerkschaftsführer zur Identifikation und zum Boykott jüdischer Geschäfte auf[59], deshalb bezeichnete Yussuf al-Qaradhawi, spiritueller Führer der Muslimbrüder und heute Leiter von Massengebeten auf dem Kairoer Tahrir-Platz, den Holocaust als göttliche Strafe für die Juden und forderte die Gläubigen auf, Hitlers Werk fortzusetzen[60]. Und auch auf Demonstrationen gegen Israel zeigte sich der Antisemitismus überall in der Welt ganz unverhüllt, so am 2. Januar 2009 in Toronto: „Hitler didn't do a good job". Und am 6. Januar in Los Angeles: „Long live Hitler" und „Put Jews in ovens", am 10. Januar in Kopenhagen: „Hitler! Heil Hitler!", am selben Tag in Berlin: „Tötet die Juden" und am 30. Dezember und 13. Januar in Fort Lauderdale, Florida: „Go back to the oven. You need a big oven, that's what you need" und „Go, go, Hitler! He should have finished you off".[61] Man muss auch begreifen, was es heißt, wenn all dies zu einer zwar nicht gutzuheißenden, aber verständlichen Reaktion auf Kriegshandlungen Israels erklärt wird, wie es ja häufig geschieht. Und man kann aus all dem den Schluss ziehen, dass eine Zerstörung Israels auf ein weltweites Pogrom hinauslaufen würde, bei dem unzählige Juden das Leben verlieren würden.

Die Zurückeroberung des Menschseins durch die Juden ist unabgeschlossen und es fragt sich, ob sie gelingen kann – was nicht die Schuld Israels ist, sondern die einer nach wie vor bestenfalls gleichgültigen Welt. Israel hat zwar das Todesurteil über Juden innerhalb seiner Grenzen aufgehoben, aber weil das Todesurteil außerhalb nicht zurückgenommen wurde, ist die Existenz Israels seit seiner Gründung prekär. *Gerade* die Tatsache, dass Israel dafür einsteht, dass Juden keine Opfer mehr sein und ohne Angst auf einem sicheren Stück Erde leben können sollen, und sei es auch noch so winzig, erregt Anstoß und zieht die Wut der Antisemiten auf sich. Eben deshalb ist Israel gezwungen, permanent Krieg gegen Nachbarstaaten und Milizen zu führen, die seine Zerstörung betreiben, und deshalb wird Israel schon seine Existenz als Friedensstörung angekreidet. Deshalb auch kann Israel, wie Améry öfters betont, weder wählerisch mit seinen Bündnispartnern sein, noch kann es sich wirklich auf sie verlassen. In *Jenseits von Schuld und Sühne* heißt es an einer Stelle, dass in Israel bereits „der Israeli den Juden ablöst"[62]. Ein Jahrzehnt später heißt es dagegen: „In Israel muß jeder Jude um sein Leben zittern, und sei er auch der tapferste. Und mit ihm alle Juden in allen Ländern der Erde."[63] Im selben Jahr, 1976, schreibt Améry an Hans Paeschke, dass Israel „heute schon eine Art Warschauer Ghetto ist und mit ihm nicht nur irgendein Zwergstaat im Nahen Osten zugrunde gehen wird, sondern die Menschenwürde aller Juden (und Halb- und Vier-

59 Richard Owen: Outrage over proposals to boycott Jewish shops, in: The Times, 8. 1. 2009, http://www.timesonline.co.uk/tol/comment/faith/article5474570.ece.

60 MEMRI: Sheikh Yousuf Al-Qaradhawi: Allah Imposed Hitler On the Jews to Punish Them – 'Allah Willing, the Next Time Will Be at the Hand of the Believers', http://www.memritv.org/report/en/3062.htm.

61 Videos und Fotos, die diese und andere offen antisemitische Manifestationen dieser Tage dokumentieren, wurden vom Blog „Zombietime" zusammengestellt, siehe http://www.zombietime.com/zomblog/?p=230 und http://zombietime.com/gaza_war_protest/.

62 Améry: Jenseits von Schuld und Sühne (wie Anm. 8), S. 166.

63 Améry: Aufsätze zur Politik (wie Anm. 2), S. 195.

teljuden und Judenehegatten und ‚Judengenossen'! Die ganze psychologische Tiefenschicht des Antisemitismus bekommt wieder Oberwasser und verseucht die Luft."[64] Nach wie vor mit einer antisemitischen Welt konfrontiert, hat Israel auch nach 1948 den Charakter jüdischer Emanzipationsgewalt behalten. Deshalb schreibt Améry an Wolfram Schütte über die israelische Geiselbefreiungsaktion in Entebbe/Uganda, 1976: „Für mich war Entebbe ein Akt von légitime défense, mehr: von résistance in dem mir geläufigen Verstande."[65]

Zwischen den Aussagen ‚In Israel löst der Israeli den Juden ab' und ‚In Israel muss jeder Jude um sein Leben zittern' liegen zwei große Kriege, der Sechstagekrieg und der Jom-Kippur-Krieg – und eine Entwicklung, die Améry in Verzweiflung stürzte und ihn zu einer sehr weitgehenden Revision seines Denkens zwang: die allgemeine Durchsetzung der Israelfeindschaft in der europäischen und amerikanischen Linken. Améry hat sich, Sartre-Schüler und radikaler Humanist, der er war, der radikalen Linken zugerechnet und an der Seite der französischen Existenzialisten im Algerienkrieg auf der Seite des FLN, im Vietnamkrieg auf der Seite des Vietcong positioniert. Von den Positionen anderer Linksintellektueller unterschieden sich die seinen nicht wesentlich. Das änderte sich, als sich 1967 „etwas ereignete, das … aus der schrecklichen Simplizität der politischen Landschaft die noch schrecklichere Komplikation machte: Die arabischen Staaten, unterstützt von der Sowjetunion und dem gesamten sozialistischen Lager, schienen drauf und dran, dem Zwergstaat Israel den Garaus zu machen."[66]

Noch wenige Wochen vor diesem Ereignis durfte Améry sich, wie er in *Zwischen Vietnam und Israel* schreibt, „ganz einfach als einer jener Linksintellektuellen fühlen". Das war nun vorbei: „Wie weit war ich – jenseits natürlich aller unmöglichen Vergleiche – entfernt von Sartre? Wie weit von Enzensberger und allen linksintellektuellen Engagierten, für die der Bestand des Staates Israel ein ‚Problem' zwar ist, aber keine Sache ihres eigenen Platzes in der Welt? Sternweit. Wir, die wir als Träger jüdischen Schicksals … uns haben erkennen müssen, sind, seit Israel sich in Gefahr befindet, ausgeschlossen aus der Gemeinschaft, die gestern die unsrige war. Wir stehen, soferne wir jedenfalls der Generation angehören, die Hitlers Verbrechen im Fleische erfuhr, wiederum so allein da wie zwischen 1933 und 1945. Wir können nicht mehr wählen, können *uns* nicht mehr wählen: Denn wir wurden schon gewählt, als Opfer, und es bestehen manche Aussichten, daß wir die damals uns auferlegte Rolle noch einmal werden spielen müssen."[67]

Dazu ist es dank des überraschenden und eindeutigen Siegs Israels im Sechstagekrieg glücklicherweise vorläufig nicht gekommen. Für Améry war die Rolle des Siegers zunächst ungewohnt, sogar unbehaglich: „Es ist schrecklich, besiegt zu sein, aber es ist auch nicht schön, den Sieger spielen zu müssen", erklärte er gegenüber Heinz Robert

64 An Hans Paeschke, 1976. Améry: Briefe (wie Anm. 3) S. 512; siehe auch S. 521.
65 Améry: Briefe (wie Anm. 3), S. 547.
66 Ebd. S. 226.
67 Ebd. S. 226 – 228.

Schlette.[68] An seiner Parteinahme für Israel änderte das freilich nichts, um so weniger als die Linke, die vor dem Sechstagekrieg zwar nicht unbedingt israelfreundlich, aber auch noch nicht rabiat israelfeindlich war, nach diesem Krieg deutlich von Israel abrückte und eine Entwicklung einschlug, die darauf hinauslief, Israel als „Brückenkopf des US-Imperialismus" zu denunzieren, sich mit der Fatah und dem arabischen Nationalismus zu identifizieren wie vorher mit dem Vietcong und – nicht zuletzt unter Berufung auf Fanon – im Namen der antikolonialen oder auch antiimperialistischen Weltrevolution zur Zerstörung des jüdischen Staates aufzurufen. „Die neuen Vorstellungen", schreibt Améry, „traten auf die Szene gleich nach dem Sechs-Tage-Krieg und setzten langsamerhand sich durch: der israelische Unterdrücker, der mit dem ehernen Tritt römischer Legionen friedliches palästinensisches Land zerstampft."[69]

Zu den wenigen Ausnahmen gehörte Sartre selbst, der hin- und hergerissen war zwischen einer Unterstützung des arabischen Nationalismus[70] und der Fatah einschließlich ihrer terroristischen Methoden[71] einerseits und einem Bekenntnis zu Israel einschließlich des „Rechts aller Juden, nach Israel zu gehen, wenn sie es wünschen, und israelische Staatsbürger zu werden"[72], andererseits – zwei Haltungen, die einander strikt ausschlossen, wie er genau wusste[73]. Sartre versah seine doppelte Parteinahme mit dem Vorbehalt, die Zurückhaltung „nicht so weit zu treiben, daß wir einen Ausrottungskrieg billigen"[74], womit ein Ausrottungskrieg gegen die Juden gemeint war. Die übrige Linke und besonders die aus den studentischen Unruhen und den Vietnamkriegsprotesten hervorgegangene Neue Linke hatte solche Vorbehalte nicht, wie Améry mit wachsendem Entsetzen feststellte: Hatte er die Studentenrevolte anfangs enthusiastisch begrüßt, verwandelte sich sein Engagement bald in den verzweifelten Versuch, eine Bewegung zu Besinnung zu bringen, die mit Parolen wie „Schlagt die Zionisten tot, macht den Nahen Osten rot!" durch die Straßen zog[75]. Was sich hier abspielte, war, so stellte er fest, eine „weltweite Rehabilitierungswelle"[76], die Wiedererweckung des Nationalsozialismus ausgerechnet durch die internationalistische Linke[77].

Diese Wiedererweckung ist nicht wirklich überraschend, sie kündigt sich schon bei Fanon an, der zum Aufstand nicht gegen Herrschaft, sondern gegen Fremdherrschaft aufruft, die Nation als ein „von Anfang an ... ungeteiltes Ganzes" bezeichnet und Individualismus, Kosmopolitismus und Künstlichkeit verdammt[78], nur um dann bestürzt und unter völliger Ausblendung der eigenen Beteiligung festzustellen, dass aus den

68 Ebd. S. 234.
69 Améry: Aufsätze zur Politik (wie Anm. 2), S. 131.
70 Siehe Sartre: Überlegungen zur Judenfrage (wie Anm. 28), S. 87. Dabei war sich Sartre dessen bewusst, dass „zur Zeit ... das einzige Mittel, das die Araber haben, sich untereinander zu verbinden", darin bestehe, „zu sagen: ‚Wir wollen den Tod Israels'", da es keine sonstigen Gründe für die Einheit gebe (S. 185).
71 Ebd. S. 180, S. 208 f.
72 Ebd. S. 199.
73 Vgl. ebd. S. 153 f., 169 f., 178 – 182, 226.
74 Ebd. S. 167 f.
75 Zitiert von Améry in Aufsätze zur Politik (wie Anm. 2), S. 161.
76 Ebd. S. 80, vgl. ebd. S. 89.
77 Vgl. zum Beispiel Améry: Briefe (wie Anm. 3), S. 509.
78 Vgl. Fanon: Die Verdammten (wie Anm. 25), S. 76, 95 f., 127, 129, 159.

nachdrücklich von ihm unterstützten antikolonialen Bewegungen gegen den Westen überall „Diktaturen nationalsozialistischen Typs" hervorgehen[79]. Dennoch muss es ein Schock gewesen sein, dass die studentische Protestbewegung, die noch 1968 in Frankreich „Wir sind alle deutsche Juden" gerufen hatte, als die französischen Parteikommunisten Daniel Cohn-Bendit als deutschen CIA-Agenten verdächtigten und die Rechten ihn in denunziatorischer Absicht als Juden identifizierten,[80] nun ihre Gegnerschaft zum Antisemitismus fallen ließ: Wer persönlich etwas mit Juden zu tun hatte oder gar selbst einer war, wurde als „befangen" aus Diskussionen ausgeschlossen, die sich um die Rechtfertigung palästinensischer Attentate drehten.[81] Wenn ein linker Jude unmittelbar vor dem Sechstagekrieg schon allein gestanden hatte, wurde er nun in die äußerste Einsamkeit zurückgedrängt.

Die Interventionen, mit denen Améry auf die Erneuerung des Ausschlusses der Juden aus der Menschheit durch die Linke reagierte, gehören zu den schärfsten und besten Kritiken der linken Israelfeindschaft.[82] Ihre Absicht ist es, den Adressaten klar zu machen, dass sie, indem sie sich gegen Israel stellen, eben das durchstreichen, was sie zu Linken macht, und sie zu einer Änderung ihrer Positionen zu bewegen – also Israel in ihre Solidarität einzuschließen oder zumindest ein Minimum an gutem Willen und Gerechtigkeitssinn zu zeigen. Sie sind zu verstehen als Revolte und damit als Teil jenes Prozesses, den Améry als „Wiedergewinn der Würde" bezeichnet hat.[83] In dem Appell an die Linke liegt noch eine gewisse Hoffnung, doch zugleich war Améry bewusst, wie gering seine Aussicht auf Erfolg sein musste: „Ich sehe, wenn das Land Israel, das für mich kein heiliges ist, bedroht wird, Flammen allüberall. Und ich rufe: Feuer! Ich weiß, mein Schrei verhallt ungehört."[84]

Das fortgesetzte Nichtgehörtwerden gerade dort, wo er seine politische Heimat seit Jahrzehnten gehabt hatte, bedeutete für ihn, jenen Prozess der schmerzhaften Zerstörung der eigenen Vergangenheit wiederholen zu müssen, den er als Heimweh des Exilierten schon einmal erfahren hatte und weiterhin erfuhr, nur dass er jetzt die letzte nach Auschwitz neu gewonnene Hoffnung zu zerstören hatte: die auf eine Aufhebung der jüdischen Sonderrolle in einer umfassenderen Revolution. Angesichts dessen, was die Neue Linke unter Revolution verstand und welche Bündnispartner sie sich dafür suchte, ist es kein Wunder, dass er daran völlig verzweifelte und die Rede davon bald nur noch für einen „Fetisch" und „Wortzauber" hielt.[85] Kein Wunder auch, dass er die militant antizionistische RAF als symptomatisch für den „schweren Realitätsverlust der Neuen Linken"[86] betrachtete und dass er sich, vor die Alternative gestellt, zuerst impli-

79 Ebd. S. 146.
80 Améry: Aufsätze zur Politik (wie Anm. 2), S. 294 und 315 f.
81 Ebd. S. 152 f.
82 Vgl. hierzu Esther Marian: Jean Améry und die Neue Linke. In: 7. Österreichischer Zeitgeschichtetag 2008. 1968 – Vorgeschichten– Folgen. Bestandsaufnahme der österreichischen Zeitgeschichte. Hrsg. von Ingrid Böhler u. a. Innsbruck; Wien; Bozen 2010, S. 83 – 89.
83 Améry: Jenseits von Schuld und Sühne (wie Anm. 8), S. 173.
84 Améry: Aufsätze zur Politik (wie Anm. 2), S. 45.
85 Ebd. S. 343.
86 Ebd. S. 331.

zit, dann explizit zur liberalen Demokratie bekannte, die ihm immerhin ein Minimum an humanistischem Ethos zu enthalten schien. Als 1974 der Sozialist Mitterrand zum französischen Präsidenten gewählt wurde, stellte dies für Améry eine unermessliche Erleichterung dar, weil er sich sagen konnte: „Das Ende der linken Vorstellungswelt, wie sie seit 1965 bis heute die Situation bestimmte, ist gekommen."[87]

Zum Schluss noch ein Wort zu den Ambivalenzen in Amérys Haltung gegenüber Israel, die nicht verschwiegen werden sollen. Améry war mit Israel solidarisch, und diese Solidarität war unbedingt in dem Sinne, dass die Existenz Israels für ihn nicht verhandelbar und seine Parteinahme auch nicht von der Erfüllung bestimmter Bedingungen abhängig war. Aber er hat nicht jedem Aspekt der israelischen Realität zugestimmt. So war er strikt gegen jede religiöse Begründung des Zionismus und gegen den starken Einfluss der Religion in der israelischen Gesellschaft.[88] Er war kein Freund Menachem Begins. Das neue Judenbild, das Israel realisiert hatte, wies in seinen Augen auch fragwürdige Züge auf. Manchmal scheint es, als seien ihm Juden, die siegen, nicht ganz geheuer, und an mehr als einer Stelle spricht er von herrischen Attitüden[89]. Die „unerfreuliche Rolle der Besatzungsmacht"[90] war ihm zutiefst unbehaglich, und er plädierte für den Rückzug Israels auf die Grenzen von 1967 und die Gründung eines palästinensischen Staates, allerdings unter der Voraussetzung, dass von palästinensischer Seite Israel anerkannt würde[91] – und dass das unrealistisch war, wusste er auch. Als er, wie er schreibt, „unklare und, zugegeben, unzureichende Berichte … über angeblich systematische Anwendung der *Tortur* gegenüber arabischen Häftlingen in israelischen Kerkern, sowie volltönende, aber nicht unbedingt überzeugende Dementis von israelischer Seite" hörte, erklärte er mit allem Nachdruck, „daß ich, ohne den existenziell ohnehin gültigen Vertrag mit Israel in Frage zu stellen, in der Haut eines jeden Gefolterten, und sei er ein blutbefleckter arabischer Terrorist, stecke. … Und ich fordere jeden Juden, wenn er Mensch sein will, dringlich auf, mit mir in der radikalen Aburteilung der Tortur als System übereinzustimmen."[92]

Alle diese Punkte zielen darauf ab, dass die staatliche Gewalt Israels wirklich „revolutionäre Violenz" sein soll und nicht ins Gegenteil, in „repressive" Violenz umschlagen darf. Nirgendwo ist die ständige Wachsamkeit darüber lebendiger als in Israel selbst, was sehr wichtig ist und Israel als eben das ausweist, was es ist: staatgewordene Emanzipationsgewalt. Natürlich kann man über die Frage, ob es sich um „repressive" Violenz handelt oder nicht, in den meisten Fällen streiten, und manches, was jemand als „repressiv" kritisiert, mag für Israel existenznotwendig sein. Es ist ein Zeichen der fundamentalen Differenz zwischen Israel und den meisten sogenannten nationalen

87 Ebd. S. 347.
88 Siehe etwa Améry: Werke Bd. 9, S. 107 f.; Aufsätze zur Politik (wie Anm. 2), S. 203, 198.
89 Améry: Briefe (wie Anm. 3), S. 243; Aufsätze zur Politik (wie Anm. 2), S. 198.
90 Améry: Aufsätze zur Politik (wie Anm. 2), S.134.
91 Ebd. S. 179.
92 Ebd. S. 202 f.

Befreiungsbewegungen, dass diese die Frage gar nicht erst stellen – übrigens auch alle Zuschauer nicht: dass Fatah und Hamas auf bestialische Weise Palästinenser foltern, bestreitet niemand und es interessiert auch keinen. Nicht nur deshalb ist es höchst fragwürdig, wenn Améry gelegentlich – freilich in Appellen an die Linke – Israel den nationalen Befreiungsbewegungen zurechnet und der „Résistance der Fedayin" Legitimität zuspricht[93], als ob es sich dabei um einen Kampf handle, der dem Widerstand gegen den Nationalsozialismus auch nur annähernd vergleichbar wäre. Améry selbst weist auf den grundlegenden Unterschied schon im nächsten Satz hin: die Israelis, sagt er, stehen „in einem ungleich gefährlicheren, ungleich tragischeren [nationalen Freiheitskampf] als die Palästina-Araber, da es doch für sie ums bare Überleben geht und darüber hinaus um die Erhaltung eines Schutzbunkers für Juden außerhalb Israels. ... Israel kämpft um das Leben jedes einzelnen seiner Bewohner. Die Araber fechten für ihre territorialen Rechte."[94] Dass die Israelis ums bare Überleben kämpfen, schließt schon ein, dass es auf der arabischen Seite nicht bloß ums Territorium, sondern um den Tod der Juden geht, womit Améry sein eigenes Argument zunichte macht. Schon 1970 sieht er sich angesichts der Ergebnisse des algerischen Unabhängigkeitskrieges genötigt, in einem Essay über Fanon zu konstatieren: „Nicht jede sich als Befreiungsaktion deklarierende violente Erhebung eines Entwicklungsvolkes dient in der Praxis der authentischen Emanzipation des Menschen".[95] Das trifft wohl auf keine Erhebung so sehr zu wie auf die, die sich die palästinensische nennt.

93 Zum Beispiel ebd. S. 147, vgl. S. 157.
94 Ebd. S. 147.
95 Ebd. S. 476.

Renate Göllner

Wer wählt die Neurose?

Wiederkehr der Psychoanalyse in der Existenzphilosophie Jean-Paul Sartres (Teil I)

„Es gibt keine guten Väter, das ist die Regel; die Schuld daran soll man nicht den Menschen geben, sondern dem Band der Vaterschaft, das faul ist. … Hätte mein Vater weitergelebt, er hätte mich mit seiner ganzen Länge überragt und dabei erdrückt. Glücklicherweise starb er sehr früh; inmitten so vieler Männer, die gleich dem Äneas ihren Anchises auf dem Rücken tragen, schreite ich von einem Ufer zum anderen, allein und voller Mißachtung für diese unsichtbaren Erzeuger, die ihren Söhnen das ganze Leben auf dem Rücken hocken: ich ließ hinter mir einen jungen Toten, der nicht die Zeit hatte, mein Vater zu sein, und heute mein Sohn sein könnte. War es ein Glück oder Unglück? Ich weiß es nicht; aber ich stimme gern der Deutung eines bedeutenden Psychoanalytikers zu: ich habe kein Über-Ich."[1]

Als Jean-Paul Sartre Anfang der 1960er Jahre dies in seinem autobiographischen Text *Die Wörter* (*Les Mots*) schrieb, der just zu Beginn der Adoleszenz abbricht – wenn die verwitwete Madame Schweizer sich von ihrem kleinen, etwa 12jährigen „Poulu" abwendet und erneut heiratet –, hatte der Philosoph längst ein durchaus ironisches Verhältnis zur Psychoanalyse Freuds. Es ist, als ob er, der scheinbar ohne Vaterideal und Ödipuskonflikt aufgewachsen war, in dieser Schrift begründen wollte, warum er glaube, kein Über-Ich zu haben und auch die Existenz des Unbewussten leugnen zu können. Doch der selbstbewusst-ironische Ton, in dem Sartre die väterliche Autorität unterminiert, ja der Lächerlichkeit preisgibt, konnte selbst ihn nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Abwesenheit des ihm kaum bekannten Vaters, an dessen Stelle ein ihn liebender und über alle Maßen bewundernder greiser Großvater trat, auch eine Schattenseite hatte und seine Kindheitsneurose begründete: Der Knabe, ein frühreifes Genie, ein kleiner Schauspieler, der ständig in neue Rollen schlüpfte und seitenweise Papier vollschrieb, ahnte sehr bald, dass sein Leben fragwürdig und er überflüssig ist. Seine durch die Erwachsenen früh erfahrene „Bedeutsamkeit" erweist sich als Schein, er fühlt sich

1 Jean-Paul Sartre: Die Wörter. Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Hrsg. v. Traugott König. Autobiographische Schriften. Bd. 1. Reinbek 1979, S. 12.

überzählig und es mangelt ihm an Achtung vor sich selbst. Um seinem Leben Sinn zu verleihen, muss er durch eigene Kraft etwas hervorbringen, und sieht keinen anderen Weg als das Schreiben. Die frühe, gleichwohl tastende Einsicht des Knaben in die Notwendigkeit, sich selbst zu erschaffen, eine Entscheidung zu treffen, wird Sartre später in seiner Philosophie zu verallgemeinern suchen.

Doch Sartres Verhältnis zur Psychoanalyse Freuds war nicht immer so unbeschwert und ironisch, wie diese Sätze suggerieren wollen. In Wirklichkeit gestaltete sich das Verhältnis über Jahre hinweg äußerst konfliktreich und widersprüchlich. Das Interesse an Freud beschränkte sich nicht nur auf eine bloße Episode seines Denkens, sondern bestand in einem lebenslangen Ringen, das gleichermaßen von tiefer Anziehung und großem Widerstreben gekennzeichnet war.

Beides hat ohne Zweifel mit Sartres besonders ausgeprägtem Interesse an den Vorgängen in Kindheit und Adoleszenz zu tun, das in den späteren Jahren, vor allem in der Auseinandersetzung mit Flaubert, zu einer regelrechten Engführung der Freudschen Themen führte.

Sartre, in der Tradition von Descartes' Rationalismus erzogen, empfand in seiner Jugend jedenfalls eine „tiefe Ablehnung" gegenüber der Psychoanalyse und war von der Idee eines Unbewussten „schockiert". Doch dieser Schock führte nicht wie bei so vielen anderen zur Ignoranz. Im Gegenteil: bereits seine frühe Philosophie, die im Freudschen Sinn als eine einzige Abwehr und Rationalisierung psychoanalytischer Einsichten verstanden werden könnte, zeugt im selben Maß von einer genauen Kenntnis der Freudschen Lehre; so erstaunlich es auch klingen mag, *Das Sein und das Nichts* (*L'être et le néant*) hätte ohne diesen Schock vermutlich kaum geschrieben werden können. Und die Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse macht deutlich, dass jener Schock nicht, wie sonst so oft, daher rührt, dass Freud die Sexualität überhaupt in den Mittelpunkt rückte und mit den größten geistigen Anstrengungen und kulturellen Leistungen in unmittelbaren Zusammenhang brachte. Es war eben die bestimmte Rolle, die dabei dem Unbewussten zukam, die Sartre offenkundig nicht ruhen ließ: Die Kränkung, „daß wir ‚gelebt' werden von unbekannten, unbeherrschbaren Mächten".[2]

Sartres Überlegungen entzünden sich bereits hier, und dies ist gewiss kein Zufall, an einem „psychologischen" Essay über Gustave Flaubert. Dessen Autor, Paul Bourget, versucht das komplexe Wesen des Adoleszenten zu ergründen, indem er unterschiedliche Begierden, eine „grandiose Ambition" sowie „das Bedürfnis viel zu agieren und zu stark zu empfinden" kombiniert, woraus eine permanente Exaltiertheit entstehe, die, angeregt durch umfangreiche Lektüre, sich in Fiktionen äußere, und symbolisch befrie-

2 Sigmund Freud: Das Ich und das Es. Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Hrsg. v. Anna Freud u. a. Bd. 13. Frankfurt am Main 1999, S. 251.

digt und kanalisiert werden könne. Auf diese Weise erklärt Bourget die Entstehung des literarischen „Temperaments" Flauberts.[3]

Von hier aus entfaltet Sartre seine Kritik an der empirischen Psychologie, um zunächst zu zeigen, dass die Auflistung einer oder mehrerer beliebig abstrakter Begierden, etwa jener, „zu stark zu empfinden", wie sie bei nahezu jedem Adoleszenten zu finden sind, sich als völlig unzureichend erweist, um Flauberts individuelle literarische Ambitionen und Neigungen zu erhellen. Nichts vermag zu erklären, warum dessen Exaltiertheit sich just in symbolischer Befriedigung Bahn bricht, anstatt sich in Ausschweifungen, Gewaltakten oder Fluchten zu äußern. Wie in so vielen anderen Biographien auch, würden vielfältige Empfindungen und Neigungen auf einige wenige Eigenschaften zurückgeführt, die nicht weiter erklärt, und folglich als vorgebliche Gewissheit akzeptiert würden.

Die „existenzielle Psychoanalyse", wie Sartre sein Verfahren in bewusster Abgrenzung zu Freud nennt, widerspricht nun dieser Methode bloßer analytischer Beschreibung von Begierden oder Trieben und postuliert stattdessen eine radikale Entscheidung des Individuums, die das „unreduzierbar Psychische" wäre. Um nichts anderes geht es Sartre als zu zeigen, „daß Flaubert seine Ambition nicht ‚bekommen' hat. Sie ist bedeutend, also frei."[4] Nicht in der bloßen Organisation und Überschneidung von Trieben, also „abstrakten Qualitäten", äußere sich das Leben, vielmehr gelte es, „die wirkliche Konkretisierung wiederzufinden, die nur die Totalität seiner Hinwendung zum Sein sein kann, sein ursprünglicher Bezug zu sich, zur Welt und zum anderen in der Einheit *innerer* Beziehung und eines grundlegenden Entwurfs. Diese Hinwendung kann nur rein individuell und einmalig sein."[5] So könne das als Totalität begriffene Subjekt eben nicht als „Triebbündel" begriffen werden, hinter dem überdies die Individualität gänzlich verschwinde, vielmehr äußere es sich, wenngleich unter je verschiedenen Aspekten, in jedem einzelnen Trieb, in jeder einzelnen Begierde und durch den Bezug zur Welt, durch den es sich konstituiert. In jedem Trieb, in jeder Begierde, ist der Einzelne in toto enthalten. Wie ich mich in der Welt verhalte und wie ich handle, ist zugleich und ausschließlich der Ausdruck meiner Wahl „des intelligiblen Charakters", der in jedem Menschen innewohnenden moralischen Instanz. Diese intelligible Wahl, und dies formuliert Sartre weiter in scharfer Abgrenzung zur Psychoanalyse Freuds, „wird keineswegs zunächst in irgendeinem Unbewußten oder auf der noumenalen Ebene vollzogen, um sich dann in einer beobachtbaren Haltung auszudrücken, sie hat nicht einmal ontologischen Vorrang vor der empirischen Wahl, sondern sie ist grundsätzlich das, was sich immer aus der empirischen Wahl als ihr Jenseits und die Unendlichkeit ihrer Transzendenz ablesen lassen muß."[6]

3 Paul Bourget: Essay de psychologie contemporaine. Zit. n. Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Deutsch von Hans Schöneberg u. Traugott König. Gesammelte Werke. Hrsg. v. Vincent von Wroblewsky. Philosophische Schriften. Band 3. Reinbek 2009, S. 958.

4 Ebd. S. 961.

5 Ebd. S. 966.

In der Totalität des Seins, die sich im Entwurf ausdrückt und im Handeln konkretisiert, verweist jeder Trieb zugleich auch auf eine Selbstwahl, oder den „Initialentwurf", der nur in Freiheit vollzogen werden kann. Der Grundsatz der „existenziellen Psychoanalyse" lautet also, so Sartre, „daß der Mensch eine Totalität und keine Kollektion ist; daß er sich folglich in der unbedeutendsten und in der oberflächlichsten seiner Verhaltensweisen ganz und gar ausdrückt – anders gesagt, daß es keine Vorliebe, keinen Tick, keine menschliche Tätigkeit gibt, die nicht aufschlußreich wäre".[7] Während bei Freud, wie ihn Sartre damals begriff, das Bewusstsein des Individuums durch seine Triebstruktur determiniert sei, unterstellt der Subjektbegriff von *Das Sein und das Nichts*, dass es, um überhaupt als Bewusstsein gelten zu können, zunächst als vom Trieb völlig unabhängig zu begreifen wäre. Das Ich wählt sodann aus dem „Triebbündel" gleichsam einen Trieb aus, erkennt ihn als seinen eigenen und bringt erst dadurch sich und seine Existenz zum Ausdruck.

Die eigentliche Differenz liegt nun darin, dass Freud sich aufgrund seiner Analysen gezwungen sah, „dem Ich in der Seele einen Bereich zuzuordnen, in dem es durchaus in ähnlicher Weise wie mit Bewusstsein agiert. Für Sartre stellt ein derart verstandenes Unbewusstes eine Provokation dar: Ein Nichts, das dennoch *Ding an sich* sein soll, kann er philosophisch nicht gelten lassen; zumindest so lange nicht, bis es, auf welchen, von Freud ja auch beschriebenen, verschlungenen Wegen immer, die Schranke zum Bewusstsein durchbricht, um dort – Freud nennt diesen Ort auch das Vorbewusste – in der dann für den Philosophen wieder nachvollziehbaren Weise dem Bewusstsein, bei Sartre dem Fürsich, zugänglich zu sein."[8] Es handelt sich, wie Manfred Dahlmann weiter ausgeführt hat, bei dem Freudschen Unbewussten nicht um eines der üblichen wissenschaftlichen Konzepte, die Hypothesen konstruieren, um diese dann sukzessive empirisch zu verifizieren (oder zu falsifizieren) und mithilfe derer sie zu einem, und sei es nur über Messinstrumente wahrnehmbaren *Ding an sich* vordringen wollen. Es handelt sich vielmehr um die Annahme, dass in diesem Bereich Entscheidungen fallen, dass hier eine Wahl getroffen werden kann. Tatsächlich spricht ja Freud von Neurosenwahl, wenn er etwa klären möchte, aufgrund welcher Vorgänge ein bestimmtes Individuum eine bestimmte Form der Psychoneurose erwirbt: „Das Problem, warum und wieso ein Mensch an einer Neurose erkranken kann, gehört gewiß zu jenen, die von der Psychoanalyse beantwortet werden sollen. Es ist aber wahrscheinlich, daß diese Antwort erst über ein anderes und spezielleres wird gegeben werden können, über das Problem, warum diese und jene Person gerade an der einen bestimmten Neurose, und an keiner anderen, erkranken muß."[9] Obwohl Freud „die Gründe für die Entschei-

6 Ebd. S. 967.
7 Ebd. S. 975.
8 Manfred Dahlmann: Freiheit und Souveränität. Kritik der Existenzphilosophie Jean-Paul Sartres. Freiburg 2013 (im Druck).
9 Sigmund Freud: Die Disposition zur Zwangsneurose. Ein Beitrag zum Problem der Neurosenwahl. Gesammelte Werke. Bd. 8. Frankfurt am Main 1999, S. 442.

dung der Neurosenwahl" in der Disposition des Individuums, in unterschiedlichen Entwicklungshemmungen verortet, hält er dennoch am Begriff der Wahl fest. Dies ist umso bemerkenswerter, als es hier eben gar nicht darum geht, zwischen verschiedenen Möglichkeiten der Neurose eine Wahl zu treffen. Doch selbst in so einem Fall will Freud nicht gänzlich davon absehen, dass es trotz allem der Annahme einer Entscheidung bedarf, um auch wirklich sämtliche Ursachen und Motive der Hysterie, der Zwangsneurose oder der Paraphrenie überhaupt erhellen zu können. Nur dass er das Subjekt dieser Entscheidung nicht benennt, sondern tautologisch von einer Entscheidung der Wahl spricht. Ähnliches gilt im Grunde für alle zentralen Begriffe der Psychoanalyse, so auch für den der Verdrängung: um von ihr sprechen zu können, muss bereits ein Bewusstsein angenommen werden, aus dem etwas verdrängt werde. Wenn Sartre sich hingegen gezwungen sieht, daran festzuhalten, dass alle Entscheidungen im Bewusstsein erfolgen müssen, macht er im Grunde wie kein anderer auf diese implizierte Voraussetzung im Freudschen Denken aufmerksam. Dies aber gelingt nur um den Preis, die Annahme eines Unbewussten zu verwerfen – und in übertragenem Sinn ließe sich hier sogar sagen: zu verdrängen. Denn nicht nur folgt daraus eine Abwertung des Leibhaften zur „reinen und faden Kontingenz". So wie dieses Kontingente durch den „Blick des Anderen" wieder existentiell aufgewertet, besser gesagt: als Menschliches erst konstituiert wird, kehrt nämlich das Verdrängte auf allen Ebenen der Sartreschen Philosophie wieder. Dass es aber wiederkehren kann, dass Sartre es zulässt, ist das eigentlich Erstaunliche an ihr.[10]

Setzt Sartre Wahl und Bewusstsein auch in eins, so sieht er sich dennoch genötigt, das Phänomen zur Kenntnis zu nehmen, dass Dinge und Ereignisse, die als unangenehm empfunden werden, die Unlust bereiten, aus dem Bewusstsein, dem Ich „vertrieben" werden: die Frage, die sich ihm stellen musste, lautete, wie das geschehen kann und wo diese Dinge und Ereignisse sich dann befinden. Sartre versuchte diese „Vertreibung aus dem Ich" mit dem Begriff der Unaufrichtigkeit, *mauvaise foi*[11], zu fassen. Während der Lügner mit Absicht täuscht und über ein klares Verständnis verfügt, was Lüge und was Wahrheit ist, ist es um die Unaufrichtigkeit ganz anders bestellt. Sie ist eine negative Haltung, die, statt sich bewusst gegen die Welt zu richten, sich im Inneren des Subjekts festsetzt. Gekennzeichnet ist sie dadurch, dass ich „mir selbst die Wahrheit verberge". Die Unaufrichtigkeit impliziert zwar „die Einheit eines Bewußtseins"[12] und ist insofern dem Individuum bewusst. Es ist nun aber interessant zu sehen, dass Sartre

10 So schrieb 1948 Adorno an Horkheimer, Marcuses Abfertigung von *L'être et le néant* leise widersprechend: „Interessant ist immerhin, daß Sartre eine Theorie der Sexualität als der sich überschlagenden und dadurch versöhnenden Verdinglichung – die Verwandlung des Ichs in den Körper mache ihn zum Ding, überwinde aber damit eben die ichliche Schranke – hat, die sich mit gewissen alten Gedankengängen von Ihnen zumindest berührt." Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: Briefwechsel 1927 – 1969. Hrsg. v. Christoph Gödde u. Henri Lonitz. Bd.3. Frankfurt am Main 2005, S. 234.

11 Wörtlich übersetzt: schlechter oder böser Glaube. In der juristischen Sprache stimmt das Deutsche auch wörtlich überein in der Formulierung, ‚etwas guten Glaubens' oder eben ‚bösen Glaubens' zu tun.

12 Sartre: Das Sein und das Nichts (wie Anm. 3), S. 122.

hier von „Verschwimmen" spricht, also einem Zustand, in dem die Wahrheit dem Ich entgleitet oder entrückt wird, und der dem Prozess der Verdrängung, wie ihn Freud darstellt, durchaus nahekommt, vor allem auch darin, dass diese „entrückte" oder „entglittene Wahrheit", so wie bei Freud die Verdrängung, an anderer Stelle seine beunruhigende Wirkung entfalten muss und zur Neurose führen kann. Dies hat Sartre, der keinerlei therapeutisches Interesse besaß, dann im Zuge seiner umfangreichen literarischen Porträts, vor allem aber in seiner Flaubert-Studie entfaltet.

Freud hat die Verdrängung als einen Prozess beschrieben, der der Vermeidung von Unlust dient, „dessen Wesen nur in der Abhaltung und Fernhaltung von Bewußtem"[13] besteht und einen Teil des Unbewussten darstellt – und er konnte dieses dynamische Moment akzentuieren, indem er zugleich, wie angedeutet wurde, von dessen Voraussetzungen absah. Ein „Triebschicksal", wie er es beschrieb, lässt dabei besonders an Sartres Begriff der Unaufrichtigkeit denken: die Hysterie, bei der Kranke bestimmte Gefühle geradezu absichtlich vergessen, aus ihrem Denken mit eigenartiger Bewusstheit verdrängen wollen, sie hemmen oder unterdrücken.[14] Dieses „absichtliche" Vergessen- oder Verdrängen-Wollen deckt sich in gewisser Weise mit Sartres Vorstellung von der primären Intention eines Unaufrichtigkeitsentwurfs[15], wobei in Freuds Darstellung die Übergänge zwischen bewusstem und unbewusstem Vergessen fließend sind.

Wenn aber Sartre die Wahl gerade der unaufrichtigen Existenzweise darzulegen sucht, versucht auch er dieses dynamische Moment zu erfassen. Er spricht davon, dass es sich hier nicht um eine reflektierte, willentliche Entscheidung, sondern um eine spontane Bestimmung unseres Seins handle, und verwendet dafür einen signifikanten Vergleich: „so wie man einschläft". Man sei dann unaufrichtig, „so wie man träumt", und es sei „ebenso schwierig", aus dem Seinsmodus der Unaufrichtigkeit „herauszukommen wie aufzuwachen".[16] Damit ist nun nicht gemeint, dass das Bewusstsein einfach überwältigt werden könnte, oder dass dann doch alles von der physiologischen Notwendigkeit des Schlafens bestimmt ist, sondern dass der Punkt der Entscheidung selber nur als Verschwindendes gefasst werden kann. Dass der Eintritt des Schlafs irgendwann notwendig erfolgt, ist nur als physiologische Tatsache zu erklären, wann er jedoch im Einzelnen erfolgt, kann nicht unabhängig vom Bewusstsein geschehen. Es gibt bei einem Müden das augenblickliche Wissen, dass er jetzt (wieder) etwas unternehmen muss, um nicht einzuschlafen. Entscheidet er sich dafür, nichts zu unternehmen, wird ihn der Schlaf sogleich überwältigen. Sartres frühe Darstellung des Problems lässt an Kafka denken, der die Figuren seiner Romane und Erzählungen so oft in dieses Zwischenreich der Schläfrigkeit versetzt: In dem Zustand unmittelbar nach dem Aufwachen oder vor

13 Sigmund Freud: Die Verdrängung. Gesammelte Werke. Bd. 10. Frankfurt am Main 1999, S. 250.
14 Sigmund Freud: Studien über Hysterie. Gesammelte Werke. Bd. 1. Frankfurt am Main 1999, S. 89.
15 Sartre: Das Sein und das Nichts (wie Anm. 3), S. 123.
16 Ebd. S. 156.

dem Einschlafen wird der Zusammenhang zwischen dem Individuum und der Familie oder der gesellschaftlichen Institution, der „Behörde", an dem der Begriff der Schuld und der Verantwortung versagt, durchsichtig. Sie nimmt auch Sartres eigene literarische Arbeit in *Der Idiot der Familie* vorweg, worin er Tausende von Seiten benötigt, um genau diesen Berührungspunkt zwischen der physiologischen Dringlichkeit in einer bestimmten Situation und dem subjektiven Vermögen des Entwurfs zu finden. Allerdings rückt er dabei einen epileptischen Anfall und einen historisch überlieferten Unfall seines „Helden", einen Sturz, ins Zentrum der Aufmerksamkeit.

L'être et le néant ist also nicht bloß der Versuch, eine Antwort zu finden auf die Freudsche Psychoanalyse, der Versuch den Schock zu verarbeiten, den sie auslösen muss. Sartre sah sich zu dieser Antwort unter ganz bestimmten Bedingungen genötigt, die in seiner Philosophie, noch in ihren ontologischen Argumentationen, hervortreten: die Bedingungen nationalsozialistischer Barbarei. In einer Situation, in der jeder Nicht-Jude vor der Entscheidung stand, wie er sich zur Verfolgung der Juden verhält, Sartre hat sie in den *Réflexions sur la question juive* unmittelbar zum Thema gemacht, erschien die Freudsche Auffassung, „daß wir ‚gelebt' werden von unbekannten, unbeherrschbaren Mächten" wie eine Entlastung, die nicht zu akzeptieren war. Das weder Widerspruch duldende, noch der Zeit und der Realität unterworfene, amoralische, ganz und gar den Gesetzen der Logik sich widersetzende Unbewusste musste bei ihm, der sich vor die Frage gestellt sah, dem Widerstand sich anzuschließen, auf tiefes Misstrauen stoßen. Bot doch die Annahme dieses Unbewussten scheinbar die bequemste Möglichkeit, der Frage auszuweichen, da doch dem Individuum die Gründe für sein Handeln ohnehin nicht einsichtig wären.[17] In der konkreten Situation hätte daher das unreflektiert übernommene Argument der Psychoanalyse gleichsam als Vorwand oder Ausflucht benutzt werden können, um sich den Bedingungen deutscher Besatzung anzupassen, sich ihr zu unterwerfen. Sartres Philosophie, die auf den Zusammenbruch der bürgerlichen Welt, auf die Aufhebung aller Vermittlungen in der Ausrichtung der Gesellschaft auf Vernichtung reagiert, lässt damit *ex negativo* die historischen Voraussetzungen der Freudschen Lehre deutlich werden: Waren doch die wesentlichen Elemente der Psychoanalyse vor dem Ersten Weltkrieg entwickelt worden, als die Vermittlungen der bürgerlichen Gesellschaft wie noch nie zuvor eine gewisse Stabilität zu bieten schienen. Dadurch war es überhaupt möglich gewesen, ihren inneren Widerspruch an der Psyche des Individuums vorbehaltlos zu erforschen und radikal zum Ausdruck zu bringen. Aber erst im Rückblick auf diese gesellschaftliche Situation, nach der ersten großen politischen Katastrophe, nach dem Ersten Weltkrieg, sah sich Freud veranlasst, seine Erkenntnisse auch unmittelbar geschichtsphilosophisch zu extrapolieren, so als wolle er die drohende Aufhebung der

17 In *Tote ohne Begräbnis* hat Sartre diese Situation dramatisiert.

Vermittlung zurückweisen: „Die individuelle Freiheit ist kein Kulturgut“[18], Triebverzicht und Aufschub der Befriedigung sind unabdingbare Voraussetzungen jeder zivilisierten Gesellschaft, vollständige Befriedigung der Triebansprüche des Individuums mit ihr unvereinbar. Der uneingeschränkte Narzissmus, so wie er in frühester Kindheit erfahren wurde, wird im Laufe der Entwicklung durch die äußere Realität, durch das Realitätsprinzip, in die Schranken verwiesen, Unfreiheit und Zwang sind der Preis, der an diese Gesellschaft zu entrichten ist. Darum aber bleibt jede Anpassung selber stets äußerst prekär, wie der Analytiker in täglichen Sitzungen erfährt. „Die Größe Freuds besteht wie die aller radikalen bürgerlichen Denker darin, daß er solche Widersprüche unaufgelöst stehen läßt und es verschmäht, systematische Harmonie zu prätendieren, wo die Sache selber in sich zerrissen ist. Er macht den antagonistischen Charakter der gesellschaftlichen Realität offenbar, soweit innerhalb der vorgezeichneten Arbeitsteilung seine Theorie und Praxis reicht. Die Unsicherheit des eigentlichen Zwecks der Anpassung, die Unvernunft vernünftigen Handelns also, die die Psychoanalyse aufdeckt, spiegelt etwas von objektiver Unvernunft wider.“[19]

Dennoch hielt das Freudsche Denken selbst in solcher geschichtsphilosophischen Verallgemeinerung die Einsicht fest, dass im Seelenleben des Individuums die Erinnerung an diese frühesten Stadien, an einen Zustand von Freiheit und uneingeschränktem Glück, wie vage und verdrängt auch immer, nicht einfach als regressives Moment abgetan werden kann. Mochte Freud die Überzeugung gewonnen haben, dass die Freiheit in der zivilisierten Gesellschaft dem Glück entgegenstehe, so ist doch zugleich in der Erfahrung der einstmaligen vollständigen Bedürfnisbefriedigung die Hoffnung auf ein Leben ohne Mangel, Herrschaft und Unterdrückung aufbewahrt. An dieses Erinnerungs- und Reflexionsvermögen knüpft letztlich auch die psychoanalytische Kur an. Herbert Marcuse hat zu Recht darauf hingewiesen, dass ihr ein Erkenntnisprozess zugrunde liegt, der den Rahmen einer bloßen therapeutischen Methode überschreitet: „Die therapeutische Rolle des Gedächtnisses stammt aus dem Wahrheitsgehalt des Erinnerungsvermögens. Sein Wahrheitsgehalt liegt in der spezifischen Funktion des Gedächtnisses, Versprechungen zu bewahren, die vom erwachsenen Zivilisierten zwar verleugnet und sogar verdammt werden, die aber in seiner dämmerigen Frühe einmal erfüllt worden waren und niemals ganz dem Vergessen anheimfallen.“[20] Das Prinzip, in der Analyse an der uneingeschränkten Wahrheit festzuhalten, bedeutet aber, dass es eine objektive Wahrheit gibt, und das Unglück der Menschen von dem Zerrbild dieser Wahrheit unter dem Einfluss von psychischen und gesellschaftlichen Zwängen herrührt. Wenn es nun in der psychoanalytischen Therapie durch Aufdeckung und reflektierte Aneignung

18 Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur. Gesammelte Werke. Bd. 14. Frankfurt am Main 1999, S. 455.
19 Theodor W. Adorno: Die revidierte Psychoanalyse. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 8. Frankfurt am Main 1997, S. 40.
20 Herbert Marcuse: Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Frankfurt am Main 1965, S. 24.

bislang unbewusster Triebregungen gelingt, das Erinnerungsvermögen des Analysanden freizulegen und sich auf die Suche nach der Wahrheit zu begeben, so werden damit zwar nicht die krankhaften Reaktionen unmöglich gemacht, sondern ihr Ziel ist es, „dem Ich des Kranken die Freiheit" zu schaffen, „sich so oder anders zu entscheiden."[21] Aber eben noch die gelungene Kur trägt, so Adorno, „das Stigma des Beschädigten, der vergeblichen und sich pathisch übertreibenden Anpassung. Der Triumph des Ichs ist einer der Verblendung durchs Partikulare. Das ist der Grund der objektiven Unwahrheit aller Psychotherapie, welche die Therapeutiker zum Schwindel animiert. Indem der Geheilte dem irren Ganzen sich anähnelt, wird er erst recht krank, ohne daß doch der, dem die Heilung mißlingt, darum gesünder wäre."[22]

Indem Freud, der sich stets der Grenzen der psychoanalytischen Kur bewusst war, die „bestenfalls hysterisches Elend in gemeines Unglück" verwandeln könne, von der Freiheit der Entscheidung spricht, bringt er zugleich die Verantwortung ins Spiel. Der Analytiker Hermann Beland hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass der Analysand im Laufe der Therapie zur Einsicht gelangen soll, „wie er seines Unglückes Schmied werden mußte und wurde."[23] Die Übernahme von Verantwortung erklärt sich aus der Tatsache, dass ich es war, die sich damals so und nicht anders entschieden hatte und niemand anders. Deshalb dürfe kein Analytiker „seinen Patienten dieser Erfahrung berauben, seine Verantwortung zu finden und zu ergreifen. Die Übernahme von Verantwortung geschieht im Laufe der Analyse nicht aus moralischen Gründen, sondern aufgrund der Wahrheit."[24]

Freiheit und Verantwortung, wie Sartre sie in *Das Sein und das Nichts* verstanden hat, könnten nicht besser formuliert werden als mit diesen Sätzen aus einem Versuch einer orthodoxen Darstellung der Lehre Freuds. Der Unterschied ist nur, dass der Wahrheitsbegriff bei Freud, so sehr er den positivistischen Kriterien der Wissenschaftlichkeit unterworfen scheint, in letzter Instanz unmittelbar etwas mit der Befriedigung von Triebbedürfnissen zu tun hat. Den emphatischen Sinn dieses Zusammenhangs hat dann erst die Kritische Theorie zum Thema gemacht, soweit sie in der Psychoanalyse das Potential „zur Entfesselung des Triebes" wahrnahm: „Dem dient die strenge Sexualtheorie; an ihr ist festzuhalten."[25]

Um Sartres Bild vom Einschlafen aufzugreifen: die Kritische Theorie sieht die Möglichkeit einer besseren Gesellschaft darin, dass eine sich erst gar nicht zwingen müsste, wach zu bleiben, wenn sie müde ist; oder um an das Eingangszitat aus *Les Mots* bildlich anzuknüpfen: es ginge um einen Zustand, in dem Anchises dem Äneas nicht auf dem

21 Freud: Das Ich und das Es (wie Anm. 2), S. 280.
22 Theodor W. Adorno: Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. Gesammelte Schriften. Bd. 8. Frankfurt am Main 1997, S. 57.
23 Hermann Beland: Die Angst vor Denken und Tun. Psychoanalytische Aufsätze zu Theorie, Klinik und Gesellschaft. Gießen 2008, S. 95.
24 Ebd. S. 95f.
25 Theodor W. Adorno: Postscriptum. Gesammelte Schriften. Bd. 8. Frankfurt am Main 1997, S. 89.

Rücken hockt, sondern beide auseinander laufen, aber auch nebeneinander laufen können, einer den anderen überholend. So wäre jenes ironische Verhältnis zur Psychoanalyse, das Sartre vorgibt schon zu haben, für alle erreichbar.

(II. Teil: Über *Der Idiot der Familie*. Wie Sartre in der Analyse von Flauberts Kindheit die Affinität seiner Philosophie zur Psychoanalyse *contre cœur* entfaltet und was sich dabei dem Denken mit Freuds Begriffen erschließt.)

Christian Thalmaier

Vor dem Gesetz

Über einige Motive bei Kafka, Adorno und Freud

I

Kommentare zu Kafka setzen oft mit einer Distanzierung vom Betrieb der für die wissenschaftliche Nachlassverwaltung zuständigen Fakultäten ein und sehen den Autor vorgeblich besorgt in einer Flut von literaturwissenschaftlichen, psychologischen und theologischen Interpretationen untergehen, welcher Befund Susan Sontag schon vor mehr als 30 Jahren zu der Feststellung veranlasste, das Werk Kafkas sei „zum Opfer einer Massenvergewaltigung“[1] geworden. So unangenehm der Vergleich durch seine in der Welt der Diskurse übliche Ausweitung des Gewaltbegriffs auf alles und jedes berührt, so zutreffend registriert er die Verwertungswut eines Wissenschaftsbetriebs, der bis in die Lehrpläne deutscher Gymnasien hinunter reicht, wo Abiturienten zu unsinnigen Differentialdiagnosen zwischen Kafka, Kleist und Dürrenmatt genötigt werden. So wird man auch in diesem Jahr, in welches der 130. Geburtstag Kafkas fällt, und im nächsten Jahr, wenn Kafka 90 Jahre lang tot gewesen sein wird[2], wohl kaum etwas *von* Kafka aber unabsehbar vieles von seinen akademischen Verwertern *über* ihn hören.

Kaum allerdings ist zu erwarten, dass an Marx, Freud und Adorno geschulten Ideologiekritikern die beiden Jahrestage Anlass sein werden, ihre Distanz zum irgendwie androgyn, hermetisch und zur Entscheidung – für seine Frauen, zum Zionismus, zum Leben – unfähig anmutenden „ewigen Sohn“[3] zu lockern. Zwar darf Kafka neben Beckett, Celan, Musil und anderen zu den von Adorno anerkannten Autoren rechnen. Wo aber ideologiekritische Schreibwerkstätten unter so beziehungsreichen Claims wie „Hedonistische Mitte – Brigade Mondän“, „Kir Royal“ oder „Gruppe Sur l’eau“ das Lob

1 Zit. n.: Marcel Reich-Ranicki: Franz Kafkas geschriebene Küsse. Zu seinem hundertsten Geburtstag. In: Ders.: Franz Kafka. Symposium 1983. Mainz 1985, S. 257.

2 Kafka wurde am 3. Juli 1883 in Prag geboren und ist am 3. Juni 1924 in Kierling bei Wien gestorben.

3 So der Untertitel der Biographie von Peter-André Alt: Franz Kafka: Der ewige Sohn. Eine Biographie. München 2005. Handke zeigt die in der Rede vom ewigen Sohn kaum verhüllte Abneigung deutlicher: „Ich hasse Franz Kafka, den Ewigen Sohn“ (Peter Handke: Phantasien der Wiederholung. Frankfurt am Main 1983, S. 94).

des *Luxus* in einem falschen Atemzug mit dem des verlorenen *Glücks* verkünden oder zum Zweck der Markenfindung die Kapitelüberschriften der *Minima Moralia* durcharbeiten, da passen die trostlosen Rätselbilder des nach Günther Anders' Urteil zwar freundlichen, zur tätigen Hilfe aber unfähigen und „uns" lähmenden Asketen[4] nicht ins Programm.

So wird man sich als Kritiker anlässlich der beiden Jahrestage vielleicht an frühe Leseerfahrungen in der gymnasialen Oberstufe erinnern und womöglich für einen Augenblick lang fragen, ob Kafka eigentlich vor der Shoah gestorben war oder von den Nazis umgebracht wurde[5], sich nach der rasch einstellenden Antwort auf diese Frage dann aber wieder näher liegenden Gegenständen der Kritik zuwenden. Ein Vernünftiges aber noch in jener Erinnerungsspur kenntlich zu machen, trägt den folgenden Versuch, einige Motive Kafkas im Doppelsinn des Wortes als *Beweggründe* und *Bildausschnitte* in ihrer Nähe zu Motiven von Adorno und Freud zu verstehen und den *ewigen Sohn* vor früh gealterten Rezipienten ebenso in Schutz zu nehmen wie vor einer in nicht enden wollende Diskurse sich auflösenden Literaturwissenschaft.

II

Im Aphorismus *Rasenbank*[6] tritt Adorno an der Seite der Eltern „einer angeblich jungen Generation gegenüber, die in jeder ihrer Regungen unerträglich viel erwachsener ist, als je die Eltern es waren; die entsagt hat, schon ehe es zum Konflikt überhaupt kam, und daraus ihre Macht zieht, verbissen autoritär und unerschütterlich." Erst wenn sie älter würden, stelle sich bei den Kindern ein „spätes und wissendes Einverständnis" mit den Eltern als das „von Verurteilten untereinander" her; dieses Einverständnis sei allein gestört „von der Angst, wir möchten, selber ohnmächtig, einmal nicht fähig sein, so gut für sie zu sorgen, wie sie für uns sorgten, als sie etwas besaßen." Nur einmal scheint im Aphorismus die Möglichkeit einer antithetischen Brechung des von Verachtung nicht freien Blicks auf die als stupend gewitzigt und pathisch gesund diagnostizierten Kinder auf, wenn Adorno die elterliche Gewalt als Gewalt ausspricht: „Die Gewalt, die ihnen angetan wird, macht die Gewalt vergessen, die sie übten." Hier gerät das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern für einen Augenblick lang in eine traurige Schwebe, wenn die Generationen sich am Sonntagnachmittag in den Altenheimen oder auf der Rasenbank begegnen. Schon im nächsten Satz aber setzt Adorno dieses Vergessen unvermittelt affirmativ ins Licht von Versöhnung: „Noch ihre Rationalisierungen, die ehemals verhaßten Lügen, mit denen sie ihr partikulares Interesse als allgemeines zu rechtfertigen

4 Günther Anders: Kafka Pro und Contra. Die Prozeß-Unterlagen. München 1963, S. 100 f.

5 Kafka kam seiner Ermordung durch Herzversagen infolge einer Kehlkopftuberkulose zuvor. Seine Schwestern Ottla, Gabriele („Elli") und Valerie („Vallie") wurden allerdings ebenso wie seine Freundin Milena Jesenská im Konzentrationslager ermordet.

6 Theodor W. Adorno: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main 1983, S. 16 f.

suchten, zeigen die Ahnung der Wahrheit an, den Drang zur Versöhnung des Konflikts, den die positive Nachkommenschaft fröhlich verleugnet." Die unaufrichtige Identifikation des partikularen Interesses der Eltern mit dem souverän-allgemeinen der negativen Gesellschaft soll also nicht nur verzeihlich und die ebenso traurige wie notwendige Bedingung der Möglichkeit von Individuation überhaupt sein, sondern im Vorhof von Wahrheit „den Drang zur Versöhnung" anzeigen. Der sich in elterlicher Sorge offenbarende „Drang" zur Versöhnung ist aber erpresste Versöhnung, die im Begriff der elterlichen Gewalt noch ihr deutliches Echo hatte.[7] Mit dieser Gewalt muss Adorno *um des Reimes willen* den Vater aus der Elternschaft verdrängen, um am Ende des Aphorismus die Utopie als die Möglichkeit zu retten, die „einmal von der Liebe der Mutter zehrte." – Der Vater, der im ganzen Text versteckt und zum bloßen Elternteil depotenziert war, ist am Ende ganz verschwunden.

Kafka aber will die Gewalt des Vaters, der den Sohn im Jähzorn „wie einen Fisch" zu zerreißen drohte,[8] nicht vergessen und widersteht doch zeitlebens dem Gebot, seine Angst vor dem Vater durch Identifikation mit ihm und dem von ihm ebenso repräsentierten wie in der Familie tagtäglich vollzogenen Gesetz in gelungener Nachfolge abzuwehren. Trotzdem ist der *Brief an den Vater* keine Anklageschrift, sondern eher als ein Vergleichsangebot voll „advokatorischer Kniffe"[9] an den Vater zu lesen, in welchem sich jeder Gewaltakt des Vaters in der unerreichbaren Schuld des Sohnes spiegelt, um am Ende in der Schuldlosigkeit beider unterzugehen. Der Sohn verhält sich zum Vater wie Ijob, wenn dieser die Gerechtigkeit des souveränen Herrn über das Recht stellt, ihn zugleich aber im Modus fragloser Duldung seiner moralischen Unterlegenheit überführt. Kafka liest das Buch Ijob so: „Die Erbsünde, das alte Unrecht, das der Mensch begangen hat, besteht in dem Vorwurf, den der Mensch macht und von dem er nicht abläßt, daß ihm ein Unrecht geschehen ist, daß an ihm die Erbsünde begangen wurde."[10] Dem Kind schien es so, als habe es, nachdem es nicht wie ein Fisch zerrissen wurde, sein Leben durch die „Gnade" des Vaters behalten, um es als „unverdientes Geschenk" weiterzutragen.[11] Der ewige Sohn aber versucht fünf Jahre vor seinem Tod zum Vater aufzusteigen und im langen und versöhnlichen Blick zurück beide zu beruhigen, damit

7 Erst 1980 hat der deutsche Gesetzgeber den Begriff der elterlichen Gewalt durch den der „elterlichen Sorge" ersetzt. „Sorge" ist aber in Deutschland letztlich immer Wächterschaft des Seins und gemahnt daher eher an das Sein zum Tode als an die Liebe der Eltern. Darum treten in §1631 Abs. 1 BGB, welcher den Inhalt der elterlichen Personensorge definiert, neben die körperlich verstandene „Pflege" des Kindes sogleich „die Pflicht und das Recht, das Kind ... zu erziehen, zu beaufsichtigen und seinen Aufenthalt zu bestimmen." – Der Ton verrät: Der Gesetzgeber ist im privaten Familien- und im öffentlichen Polizeirecht immer derselbe.

8 Franz Kafka: Brief an den Vater. In: Ders.: Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß. Frankfurt am Main 1993, S. 129.

9 Franz Kafka: Briefe an Milena. Frankfurt am Main 2011, S. 85. Im Brief kündigt Kafka der Freundin an, dass er ihr den „Vater-Brief" schicken werde und bittet sie: „Und verstehe beim Lesen alle advokatorischen Kniffe, es ist ein Advokatenbrief."

10 Franz Kafka: „Er". In: Ders.: Beschreibung eines Kampfes. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlaß. Frankfurt am Main 1993, S. 219.

11 Kafka: Brief an den Vater (wie Anm. 8), S. 130.

ihnen „Leben und Sterben leichter“ werde; ohne seine Nachfolge anzutreten, schlägt der Sohn das Erbe des Vaters aus und tritt doch leise an seine Seite.

Mit diesem Rückblick eröffnet Kafka eine Perspektive der Erlösung, die Adorno im Aphorismus *Rasenbank* knapp verfehlt, aber am Ende der *Minima Moralia* als letzte Möglichkeit und Aufgabe von Philosophie ohne Biegung und in gewisser Weise kafkaesk zur Darstellung bringt: „Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an.“[12] In solcher Perspektive, in welcher Adorno die Lichtmetaphorik der Theologie mit einem phänomenologischen Begriff der Offenbarung verbindet, kann Kafka erinnern, wie im Vater auch einmal „Liebe und Güte mit ihrer Kraft alles Entgegenstehende überwand und unmittelbar ergriff“, etwa wenn „Du während meiner letzten Krankheit leise zu mir in Ottlas Zimmer kamst, auf der Schwelle bliebst, nur den Hals strecktest, um mich im Bett zu sehn, und aus Rücksicht nur mit der Hand grüßtest. Zu solchen Zeiten legte man sich hin und weinte vor Glück und weint jetzt wieder, während man es schreibt.“[13]

Indem Kafka in zarter Verstocktheit alle Prozeduren der Abwehr, die logisch und genetisch letztlich in der *Verneinung* realer Gewalt gründen,[14] zu unterbrechen sucht, bewahrt er die Erfahrung des Kindes vor der siegreichen Unaufrichtigkeit der Erwachsenen, die in der tagtäglichen Feier gelungener Identifikation über das Wünschen des Kindes und die Wahrheit seiner Not zu siegen nicht aufgehört haben. Hin und her gerissen zwischen dem drohenden Untergang des Subjekts und seiner Selbsterhaltung durch Identifikation erfahren Kafkas Protagonisten in reflektierter Regression daher die *Scham* als die der allgegenwärtigen *Schuld* vorgängige Gestalt der Introjektion von Gewalt. Bis zum Ende lässt *Der Prozess* nicht erkennen, welchen Tatbestand Josef K. mit Wissen und Wollen der Tat, also schuldhaft, erfüllt haben soll; das Urteil und seine

12 Adorno: Minima Moralia (wie Anm. 6), S. 334.

13 Kafka: Brief an den Vater (wie Anm. 8), S. 132.

14 In der Studie *Die Verneinung* rückt Freud diese Prozedur als nur eine unter vielen einerseits in die Nähe zum Urteil und gibt insofern den Blick auf die Nähe zwischen Psychoanalyse und Erkenntniskritik frei. Zugleich aber beschränkt er die Verneinung auf eine bloße Gestalt der Abwehr, ohne zu thematisieren, dass das Subjekt auch in der Verdrängung, Verschiebung oder Verleugnung und in allen anderen Formen der Abwehr eine Differenz *setzt*, die als ursprüngliche Verneinung der die Angst tragenden Vorstellungsinhalte verstanden werden muss, ohne welche das „Nein wider besseres Wissen“, welches in der *Verleugnung* am deutlichsten hervortritt, nicht denkbar wäre: „Ein verdrängter Vorstellungs- oder Gedankeninhalt kann also zum Bewußtsein durchdringen, unter der Bedingung, daß er sich *verneinen* läßt. Die Verneinung ist eine Art, das Verdrängte zur Kenntnis zu nehmen, eigentlich schon eine Aufhebung der Verdrängung, aber freilich keine Annahme des Verdrängten. Man sieht, wie sich hier die intellektuelle Funktion vom affektiven Vorgang scheidet. Mit Hilfe der Verneinung wird nur die eine Folge des Verdrängungsvorganges rückgängig gemacht, daß dessen Vorstellungsinhalt nicht zum Bewußtsein gelangt. Es resultiert daraus eine Art von intellektueller Annahme des Verdrängten bei Fortbestand des Wesentlichen an der Verdrängung.“ (Sigmund Freud: Die Verneinung. Gesammelte Werke. Hrsg. v. Anna Freud u. a. Bd. XIV. Frankfurt am Main 1963, S. 12.) – Intellektuelle Annahme des Verdrängten bei Aufrechterhaltung der affektiven Unverfügbarkeit des verdrängten Gehaltes – das ist ein Grundzug von Theorie überhaupt, welche jeden Gegenstand zum Objekt buchhalterischer Sortierleistungen und subsumptionslogischer Zurichtung macht.

Vollstreckung sind daher im Unstaat Kafkas[15] ungeschieden: „Mit brechenden Augen sah noch K., wie die Herren, nahe vor seinem Gesicht, Wange an Wange aneinandergelehnt, die Entscheidung beobachteten."[16] Die Entscheidung – das ist die Hinrichtung und das Sterben des Verurteilten selbst, der zuletzt, ohne die Schuld realisieren zu können, nur noch fürchtet, die Scham könne ihn überleben.[17]

Psychoanalytisch gestimmte Exegeten Kafkas registrieren regelmäßig die Regression als Produktivkraft seiner Prosa, verfehlen aber den Erfahrungsgehalt und erkenntniskritischen Nerv solcher Regression. So erscheinen seine Erzählungen und Romane in der Nährschale sekundären Krankheitsgewinns als bloßer Abdruck des Symptoms im Text – als ein einziger irgendwie ins Ästhetische gehobener Fallbericht in eigener Sache. Auch Gerhard Scheit gerät einmal in die Nähe solcher psychologischen Reduktion, wenn er das prophetische Moment in Kafkas Texten „*lediglich* in einer bestimmten psychischen Disposition" begründet sieht. Es sei „gleichsam *nur* der Widerschein seiner Untersuchung am lebenden Objekt der Familie, die triftig ergibt, wie wenig das Individuum noch Halt in einer Rechtsordnung findet, in deren Anerkennung dem bürgerlichen Verständnis nach das blinde Schuldgefühl aus dem Ödipus-Komplex einen Sinn erhalten soll."[18] Tatsächlich tritt in den Romanen und Erzählungen Kafkas neben den Unstaat,[19] dessen Repräsentanten ihre Geschäfte auf schmutzigen Dachböden und in Kammern, in halböffentlichen Betten und im Steinbruch, auch in Banken und an Folterapparaten unterm offenen Himmel erledigen, die Un-Familie. Auch dort werden Todesurteile ohne Berufungsmöglichkeit ausgesprochen und die Überführten exekutiert, ohne dass irgendwer um sie trauerte. In der Erzählung *Das Urteil* vollstreckt der Sohn das Todesurteil selbst, welches der Vater über ihn verhängt, und stürzt sich von der Brücke ins Wasser. Das letzte Urteil über Gregor Samsa in *Die Verwandlung* spricht gar die Schwester aus und kommt so dem noch zögernden Vater zuvor: „‚Weg muß es', rief die Schwester, ‚das ist das einzige Mittel, Vater. Du mußt bloß den Gedanken loszuwerden suchen, daß es Gregor ist.'"[20] Der osmotische Druck zwischen Un-Familie und Unstaat geht bei Kafka gegen Null, die Gesellschaft ist zwischen Familie und Staat verschwunden.

15 Gerhard Scheit hat darauf hingewiesen, dass Kafkas Individuen allerdings keine Nation kennen: „Der nationale Wahn selbst wird nicht beschrieben, und nur so kann die ganze Gewalt, die er über die Menschen gewonnen hat, zur Sprache gebracht werden." (Gerhard Scheit: Depressionen in Krähwinkel. Grillparzer, Nestroy und Kafka. http://www.gerhardscheit.net). Kafka kann so zwei Jahrzehnte vor der Wannseekonferenz zwar den Behemoth, nicht aber die Rassifizierung der Nation und die Vernichtung um der Vernichtung willen vorausahnen.

16 Franz Kafka: Der Prozeß. Frankfurt am Main 1993, S. 194.

17 Diese Deutung folgt der Kafkas im *Brief an den Vater*, wo er sich selbst – philologisch nicht ganz richtig – erinnert, er habe „von jemandem einmal richtig" geschrieben: „‚Er fürchtet, die Scham werde ihn noch überleben'." (Kafka: Brief an den Vater, wie Anm. 8, S. 143).

18 Gerhard Scheit: Quälbarer Leib. Kritik der Gesellschaft nach Adorno. Freiburg 2011, S. 13. (Hervorhebungen nicht im Original.)

19 „Hat er denn alles in sich vereinigt?" fragt der Forschungsreisende den Offizier *In der Strafkolonie*. „War er Soldat, Richter, Konstrukteur, Chemiker, Zeichner?" (Franz Kafka: In der Strafkolonie. In: Ders.: Erzählungen. Frankfurt am Main 1993, S. 155).

20 Franz Kafka: Erzählungen. Frankfurt am Main 1993, S. 101.

Insofern trifft Gerhard Scheit den kritischen Nerv Kafkas, wenn er die in der Bewältigung des ödipalen Konfliktes aufgespeicherte Gewalt mit der im Inneren des Rechts aufgespeicherten engführt. Nicht aber ergibt sich Kafka einer wie immer bestimmbaren „psychischen Disposition". Vielmehr widersteht er der Sogwirkung dieser Disposition, die er als allgegenwärtige Nötigung zum Leben erfährt, das doch nicht lebt, indem er gleichsam hinter die Abwehr zurückgeht, die Wunde offenhält und gegen ihre unwahre Verkrustung in der Identifikation und im Symptom als Erkenntnisquelle bewahrt. Diese *Wunde* ist ihm das Prisma, durch das er in die Welt blickt und mit dem er zugleich den Dingen ihre falsche Farbe, lärmende Nähe und undurchdringliche Unmittelbarkeit entzieht. Die Angst sei sein *Organ*, bemerkt Walter Benjamin. Und Adorno erkennt im Vorgriff auf den Schlussaphorismus *Zum Ende* 10 Jahre vor Erscheinen der *Minima Moralia* in der Prosa Kafkas „eine Photographie des irdischen Lebens aus der Perspektive des erlösten, von dem nichts darauf vorkommt als ein Zipfel des schwarzen Tuches, während die grauenvoll verschobene Optik des Bildes keine andere ist als die der schräg gestellten Kamera selber".[21] Es ist aber die Dialektik der Angst, dass sie als eingestandene ohne jedes Pfeifen im Walde und ohne ihren Einschluss in die Ordnungen der Identifikation in eine Perspektive der Erlösung zu führen vermag und Kafka die Wendung des Blickes gleichsam aus der Zukunft zurück in die zerschundene, verlassene und verkehrte Gegenwart möglich macht.

Dieser Blick zurück bringt keine Träume des chronisch Indisponierten zum Vorschein, die fachärztlicher Deutung zugänglich wären. Denn Kafka verschließt sich nicht in pathische Projektion, dichtet nicht ab, richtet sich nirgendwo ein, sondern versammelt seine Motive auf wundersame Weise in einer genauen Ordnung, die freilich wie die eines jeden Kunstwerks nicht hierarchisch verfasst und begrifflich nicht aufzuschließen ist. Wollte und könnte man dennoch seine Methode begreifen, so ließe sich vielleicht sagen, dass Kafka seine Einfälle, Vorstellungen und Rätseltraumbilder so in die Welt wirft, dass sie zu seinem eigenen Befremden eine Art von Realitätsprüfung weit draußen bestehen und mit Objektivität aufgeladen zu ihm zurückkehren. Im Modus dieser nahen Fremde ordnet Kafka die aus der Projektion zurückgekehrten Motive im Schwerefeld seiner Angst.

Kafka nimmt, wie Adorno bemerkte, die Psychoanalyse gleichsam wörtlich und widersteht so dem Untergang von Erfahrung in den verdinglichten Resultaten der Abwehr, der vergessenen „Motivierung der Verwerfung"[22], der Mineralisierung des Leids im Symptom: „Wie in einer Versuchsanordnung studiert er, was geschähe, wenn die Be-

21 Theodor W. Adorno, zit. n.: Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen. Hrsg. v. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1981, S. 101. In Kafkas Selbstzeugnissen erscheint das Motiv des *Zipfels* auch, allerdings in einem vom Fotoatelier weit entfernten Zusammenhang: „Ich bin nicht von der allerdings schon schwer sinkenden Hand des Christentums ins Leben geführt worden wie Kierkegaard und habe nicht den letzten Zipfel des davonfliegenden jüdischen Gebetmantels noch gefangen wie die Zionisten." (Kafka: Hochzeitsvorbereitungen, wie Anm. 8, S. 89.)

22 Sigmund Freud, zit. n. Scheit: Quälbarer Leib (wie Anm. 18), S. 12.

funde der Psychoanalyse allesamt nicht metaphorisch und mental, sondern leibhaft zuträfen. Er pflichtet ihr bei, soweit sie Kultur und bürgerliche Individuation ihres Scheins überführt; er sprengt sie, indem er sie genauer beim Wort faßt als sie sich selber."[23] Wie selbstverständlich erkennt Kafka hinter der Kastrationsdrohung die mit dem Todesurteil, das der Vater im Urteil über den Sohn tatsächlich ausspricht; und wenn der Prügler die Wächter am Tag, nachdem Josef K. ihn erstmals entdeckte, immer noch prügelt, dann inszeniert Kafka die *Abwehr* als unvergessliche Entscheidung: „Sofort warf K. die Tür zu und schlug mit den Fäusten gegen sie, als sei sie dann fester verschlossen."[24] Als würde Kafka die Religionskritik Feuerbachs in einer radikalisierten Kritik der Psychologie noch übertreffen wollen, verwirft er sie als gesteigerte Projektion: „Psychologie ist die Beschreibung der Spiegelung der irdischen Welt in der himmlischen Fläche oder richtiger: Die Beschreibung einer Spiegelung, wie wir, Vollgesogene der Erde, sie uns denken."[25] Im psychoanalytischen „Märchen für Dialektiker" (Benjamin) *Der Steuermann* übernimmt „ein dunkler hochgewachsener Mann" das Steuer des Schiffes, nachdem er den Steuermann langsam niedergetreten hat, ohne dass die verschlafene und opportunistische Mannschaft ihn darin gehindert hätte: „Was ist das für ein Volk! Denken sie auch oder schlurfen sie nur sinnlos über die Erde?" Auf seine Frage, ob er noch der Steuermann sei, nicken sie zwar, „aber Blicke hatten sie nur für den Fremden"[26], den neuen großen Steuermann, in dem das vaterhafte Über-Ich mit dem Souverän verschmilzt, der das „Volk", das mächtige und doch so müde Unbewusste, im Dämmerschein einer „schwach-brennenden Laterne" in seinen Bann schlägt.

Kafka transformiert die Prozeduren der Abwehr erinnernd in die Provokation unlösbarer Rätsel, die auf nichts anders verweisen sollen als auf ihre Wortwörtlichkeit in dem und durch das, was sie *zeigen*. Nicht nur widersteht Kafka, wie Adorno bemerkt hat, jeglicher Versuchung, Philosophie zuerst in den Text zu pumpen, um sie hinterher als dessen metaphysischen Gehalt[27] auszugeben. Er zapft, mehr noch, den Vorgängen nach einem Wort von Benjamin den Sinn ab, der als bloß mitgeschleppter und einschnappender die Dinge ihrer unverstellten Erfahrung entzöge.

In gleicher Weise verschließen sich die hermetischen Romane und Erzählungen Kafkas auch jeglichem theologischen Verstehen, so als wollten sie einem solchen vom Nullpunkt der Bedeutungslosigkeit aus den Raum zurückzugeben, der von der *Halacha* verschlossen wurde.[28] So bietet etwa die bekannte Türhüterlegende *Vor dem Gesetz*

23 Theodor W. Adorno: Aufzeichnungen zu Kafka. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 10/1. Frankfurt am Main 1997, S. 262.
24 Kafka: Der Prozeß (wie Anm. 16), S. 79.
25 Franz Kafka: Das dritte Oktavheft. In: Kafka: Hochzeitsvorbereitungen (wie Anm. 8), S. 53.
26 Franz Kafka: Der Steuermann. In: Ders.: Beschreibung eines Kampfes. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlaß. Frankfurt am Main 1993, S. 89.
27 Adorno: Aufzeichnungen zu Kafka (wie Anm. 23).
28 In zwei Briefen an Benjamin deutet Scholem die Welt Kafkas als „Offenbarung ... in jener Perspektive, in der sie auf ihr Nichts zurückgeführt wird". (Gershom Scholem, zit. n: Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen. Frankfurt am Main 1981, S. 74). Die „Unvollziehbarkeit des Geoffenbarten" bedeute nicht, dass sie nicht mehr *gelte*, aber sie *bedeute* nichts mehr: „Wo der Reichtum der Bedeutung wegfällt und das Erscheinende,

Gelegenheit, den Text mit vielfältigen Deutungen aus dem Umkreis der Kabbala anzureichern; sie bleiben aber als Zutaten des Rezipienten dem, was gesagt wurde, ganz fremd. Denn Kafka zitiert theologische Motive in eine Konstellation, in der sie sich zu keiner wie immer schlüssigen Lehre mehr fügen: Der Zugang zum alten Gesetz, zur Thora, bleibt dem Mann vom Lande verschlossen. Erst im Dunkel der Todesnähe, als sein Augenlicht schwach wurde, erkennt der Mann vom Lande „einen Glanz, der unverlöschlich aus der Türe des Gesetzes bricht." Aber es ist nicht die Herrlichkeit des Messias, die hier leuchtet, sondern eher erinnerter Glanz in der Erwartung des nahen Todes. Es ist auch nicht das aufgeklärte Licht des neuen Gesetzes im Ausgang aus der Vorwelt; denn anders als Ödipus erreicht der Mann vom Lande durch den Verlust seines Augenlichtes keinen höheren Grad an Erkenntnis. Am Ende der Parabel taucht schließlich ein letztes kabbalistisches Motiv auf, wonach Gott durch die Thora hindurch jeden einzelnen Menschen bei seinem Namen rufe, wenn der Türhüter den Mann vom Lande ein letztes Mal belehrt: „Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt." Aber nach dieser Unterrichtung wird er den Eingang für immer verschließen.

Kafka inventarisiert die Bruchstücke aus der Insolvenzmasse der Kabbala, breitet sie vor seinen Lesern aus, aber entzieht sie jeglicher Verwertung. Keiner soll sich bedienen und keiner soll investieren, wenn Kafka nur sagt: Seht her, das sind die zerbrochenen Schalen, kein Funke glimmt mehr, selbst die Dämonen sind verschwunden, und mit ihnen ist alle Farbe aus den Dingen gewichen. Die Selbstkontraktion Gottes eröffnete zwar erst den großen Raum für die Schöpfung, aber die lüsternen Funktionsmonaden auf den staubigen Dachböden und in den sumpfigen Kanzleien wissen nichts von Freiheit im großen Raum, kein Licht leuchtet zurück und kein *Tiqqun* zerbricht das selbstgewählte Exil Gottes, das zugleich, „das historische Exil des jüdischen Volkes und jenes Exil ist, in dem alle Kreatur seufzt."[29] Ins Äußerste folgt Kafka dem Bilderverbot, auf dass es sich verkehre. – Das ist das Schwarz-Weiß-Setting, an dem Kafka seine Kamera auf- und schrägstellt.

Dort erfahren Kafkas Protagonisten, die aus der Zukunft nichts erwarten, auch ihre Vergangenheit nur als das „Als-ob" des Déjà-vu. Es kommt ihnen vor, als ob sie, was ihnen geschieht, nicht nur geahnt sondern schon einmal erlebt hätten. „Das permanente déjà vu ist das déjà vu aller", notiert Adorno und zieht gar in Erwägung, dass Kafkas verborgenes Ziel „überhaupt die Verfügbarkeit, Technifizierung, Kollektivierung des déjà

wie auf einen Nullpunkt eigenen Gehalts reduziert, dennoch nicht verschwindet (und die Offenbarung ist etwas Erscheinendes), da tritt sein Nichts hervor." (Ebd. S. 82.) Agamben beutet in *Homo sacer* diesen Briefwechsel aus, indem er abseits der theologischen Intention Scholems die Thora mit dem bürgerlichen Recht identifiziert, um in der Fluchtlinie dieser Gleichsetzung Theoontologie und kapitale Transzendentallogik und letztlich Guantánamo und Auschwitz nicht mehr unterscheiden zu wollen. (Giorgio Agamben: Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. Frankfurt am Main 2002, S. 60 ff.)

29 Siehe zu den hier wiedergegebenen Motiven aus der lurianischen Kabbala Gershom Scholem: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt am Main 1957. S. 314, 267 ff.

vu" sei.[30] Das Déjà-vu ist aber eine schlechthin unverfügbare und keinesfalls herstellbare Erfahrung von Zeit im Stand äußerster Fremdheit. Die Unverfügbarkeit von Zeiterfahrung hat Augustinus in der berühmten Wendung ausgesprochen, wonach die Zeit dem, der nach ihr gefragt wird, sogleich entschwinde. Im Déjà-vu erfährt der Befremdete ein gegenwärtiges Geschehen nicht rein als Wiederholung, sondern als *wirklichen Schein*, als wahrheitsfähige Überlegenheit des „Als-ob" gegenüber der Unwirklichkeit der Realität, weshalb ihm fast gleichgültig wird, ob die Erinnerung nun zutreffend oder Resultat einer Täuschung sei. Lebenszeit unterbricht und zersetzt im durchsichtigen Déjà-vu die dichte Un-Zeit des abstandlosen Faktenstromes, die im Grunde räumliche Null- und Echtzeit des Kapitals. Insofern hat nach einem Wort von Kafka das *Jüngste Gericht* immer schon stattgefunden und tagt unaufhörlich: „Nur unser Zeitbegriff läßt uns das Jüngste Gericht so nennen, eigentlich ist es ein Standrecht."[31]

In der Erzählung *Der Jäger Gracchus* hat Kafka das lasierende Déjà-vu mit der Irrfahrt eines untoten Jägers aus dem Schwarzwald „durch alle Länder der Erde" grundiert. Durch die Schuld eines Bootsmannes, in welchem der Leser den Fährmann Charon erkennt, welcher die toten Seelen in die Unterwelt bringt, konnte der Jäger nicht sterben. Dem Bürgermeister von Riva am Gardasee, wo er gerade angekommen ist, berichtet er, dass er vor vielen Jahren im Schwarzwald bei der Verfolgung einer Gämse von einem Felsen stürzte. Auf die rhetorische Frage des Bürgermeisters, dass aber der Jäger doch „auch" lebe, antwortet dieser mit leiser Ironie: „Gewissermaßen, ... gewissermaßen lebe ich auch" und erzählt seine Geschichte: „Mein Todeskahn verfehlte die Fahrt, eine falsche Drehung des Steuers, ein Augenblick der Unaufmerksamkeit des Führers, eine Ablenkung durch meine wunderschöne Heimat, ich weiß nicht, was es war, nur das weiß ich, daß ich auf der Erde blieb und daß mein Kahn seither die irdischen Gewässer befährt. So reise ich, der nur in seinen Bergen leben wollte, nach meinem Tode durch alle Länder der Erde."[32] Zwischen dem leblosen Leben und dem gewaltsamen Tod seiner Protagonisten hält Kafka die Zeit an und leistet so eine Art von passivem Widerstand gegen die Nötigung zur Teilnahme an den zeitlosen Veranstaltungen des Tagesbetriebes.

In Kafkas fotografischen Fixierungen konvergieren das Motiv der *Stillstellung des Gedankens und Geschehens* aus den geschichtsphilosophischen Thesen Walter Benjamins und die ethische Intuition Jean Amérys, die er „in zwei Jahrzehnten Nachdenkens dessen, was mir widerfuhr" als Notwendigkeit einer „Zeitumkehrung" fasst: „Der sittliche Mensch fordert Aufhebung der Zeit."[33] Améry kontrastiert dem natürlichen Zeitbewusstsein ein moralisches, das dem gleichsam „biologischen Zuwachsen der Zeit"

30 Adorno: Aufzeichnungen zu Kafka (wie Anm. 23), S. 263.

31 Franz Kafka: Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg. In: Kafka: Hochzeitsvorbereitungen (wie Anm. 8), S. 33.

32 Franz Kafka: Der Jäger Gracchus. In: Ders.: Beschreibung eines Kampfes. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlaß. Frankfurt am Main 1993. S. 77.

33 Jean Améry: Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten. München 1966, S. 116.

widerstünde. Fast wie im Vorübergehen und ohne den bestürzenden Gehalt seiner Entdeckung erkenntniskritisch zu entfalten, erkennt Améry den Zusammenhang von Zeitvernichtung und Selbsterhaltung: „Natürliches Zeitbewußtsein wurzelt tatsächlich im physiologischen Prozeß der *Wundheilung* und ging ein in die gesellschaftliche Realitätsvorstellung. Es hat aber gerade aus diesem Grunde nicht nur außer-, sondern *wider*moralischen Charakter."[34] Dieser Methode der Selbstheilung durch Amnesie setzt Améry eine andere entgegen: Veränderung der Zeit selbst durch Widerstand gegen die zweite gesellschaftliche Natur, die zur widermoralischen Identifikation von Funktion und Wahrheit zwingt, zur verhärteten Meinung, dass alles, was ist und geschah, darum auch schon wahr sei. Es ist auch bei Améry die offene Wunde, durch die hindurch er die negative Gesellschaft als die unwirkliche erkennt, in der der Gefolterte, der in ihr nie mehr wird heimisch werden können, doch auch für jeden anderen spricht, der nur davongekommen ist.

III

Der Erwachsene glaubt, namentlich wenn er ein Mann ist, an den Fortschritt und ist in bio- wie historiographischen Angelegenheiten ein wahrer Geschichtsphilosoph. Die Angst, die Not und die Scham des Kindes sind ihm notwendige Hindernisse auf dem Weg ins Freie. Noch dass er *unter Schmerzen geboren* wurde, erscheint ihm irgendwie als *Dialektik der Natur*, ohne dass er das auch so denken oder gar sagen würde, versteht sich. Über die Gegenstände der Welt verfügt er praktisch, einstmals als Krieger oder Bauer, heute als Ingenieur, Anwalt oder Betriebswirt, oder theoretisch in der Hoffnung, eines Tages doch noch in die Stäbe der Kriegs- und Wirtschaftsführer berufen zu werden. Auch als Ideologiekritiker liest der Erwachsene die *Dialektik der Aufklärung* aufgeräumt, wenn nicht mit leisem Behagen. An der *Negativen Dialektik* entzückt ihn der unübertreffliche Stil des *letzten Genies*, noch mehr die Triftigkeit des Gedankens. Und den Werken Freuds entnimmt er die Erlaubnis, sich im Trieb als dem Einbruch von Natur in den Geist zwar nicht ganz, aber doch im Charme idiosynkratischer Brechungen, als Mann erfahren zu dürfen.

Das ist die Wahrnehmungs- und Stimmungslage, in welcher auch Ideologiekritiker die Gewalt zu verdrängen selbst dann geneigt sind, wenn sie dieser Verdrängung intellektuell[35] zu widerstehen suchen. Die ursprüngliche Akkumulation als die „Blutgesetzgebung gegen die Expropriierten" (Marx) bleibt ebenso in die dichten Architekturen der Theorie eingeschlossen wie die ursprüngliche Akkumulation von Gewalt in der Familie, die sich jedes Mal wiederholt, wenn ein Neugeborenes zur Geschäftsfähigkeit

34 Ebd. S. 115.
35 Zum Begriff der Verneinung bei Freud siehe Anm. 14.

des Rechtssubjektes *erzogen*[36] wird. Noch im Reden über Auschwitz scheint der *kategorische Imperativ nach Auschwitz* als eine Art von Black Box zu dienen, in welche die Angst, dass es nichts mehr zu reden gäbe, gebannt wird. Darauf hat Adorno hingewiesen, als er das leibhafte „Moment des Hinzutretenden am Sittlichen" als fühlbares gegen die diskursive Zerstörung des Imperativs, die er „Frevel" nannte, zu vergegenwärtigen suchte.

Dass die Gesetzbücher mit Blut geschrieben wurden und dass die getrocknete Tinte im nächsten Ausnahmezustand zerfließt, affiziert Theorie, auch kritische, nur schwach und selbst dort nicht tief, wo man weiß, dass das bürgerliche Recht nur die Form ist, in der sich wie von selbst Herrschaft und Ausbeutung im Formenschatz angewandter Rechtssätze bis zum kommenden Ausnahmezustand vollziehen. Es ist der Gestus des „Ja, aber", den der das Recht liebende Erwachsene pflegt, wenn er die Angst des Kindes mit von Ungeduld beschädigter Empathie wahrnimmt, um es, und vielleicht mehr noch sich selbst, immer damit zu trösten, dass doch alles nicht so schlimm sei. Im Aphorismus *Intellectus sacrificium intellectus* in den *Minima Moralia* zitiert Adorno zustimmend Nietzsche: „Nietzsches Aphorismus ‚Grad und Art der Geschlechtlichkeit eines Menschen reicht bis in den letzten Gipfel seines Geistes hinauf' trifft mehr als bloß einen psychologischen Sachverhalt. Weil noch die fernsten Objektivierungen des Denkens sich nähren von den Trieben, zerstört es in diesen die Bedingung seiner selbst. Ist nicht das Gedächtnis unabtrennbar von der Liebe, die bewahren will, was doch vergeht? Ist nicht jede Regung der Phantasie aus dem Wunsch gezeugt, der übers Daseiende in Treue hinausgeht, indem er seine Elemente versetzt? Ja ist nicht die einfachste Wahrnehmung an der Angst vorm Wahrgenommenen gebildet oder der Begierde danach?"[37] – Und, möchte man ergänzen: an der *Verdrängung* von Angst und Begierde, welche freilich die Wahrnehmung sogleich ins Unwahre bloßer Selbstbehauptung überführt und dann ins Kommando der Theorie über ihre Gegenstände, welche diese ihrer erscheinenden Gegenständlichkeit im Kommando gerade beraubt.

Dass die kritische Theorie von Marx, Adorno und Freud sich einerseits in Habermas, andererseits in Strukturalismus verlieren konnte, könnte so vielleicht nicht nur der Heimtücke der Unvernunft, sondern auch mangelnder Abwehrkraft der kritischen Theorie selbst geschuldet sein, die nicht umsonst so lange eine *Theorie* hieß. Indem sie die Erinnerung an die in Familie und Geschichte fortdauernde, maßlose und *Zeitumkehrung* fordernde Gewalt nicht ertrug und den Blick immer wieder auf das Moment der Gewalt als zivilisatorisch *rechtsetzender* verengte, blieb der Gedanke von der „Rache der

36 Dass Hegel, der große Erwachsene, in seinem System den Vorrang des Subjektes als den des absoluten behaupten muss und will, zwingt ihn systematisch aus dem Modus des reinen gewaltlosen Zusehens, welchen er in der *Phänomenologie des Geistes* noch als das passivische Moment erscheinenden Wissens vorführt. Dieser Bruch lässt ihn noch lauter als den Gesetzgeber des BGB werden, wenn er von Erziehung spricht: „Ein Hauptmoment der Erziehung ist die Zucht, welche den Sinn hat, den Eigenwillen des Kindes zu brechen, damit das bloß Sinnliche und Natürliche ausgereutet werde." (G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt am Main 1976, S. 327). Die Natur in der Leiblichkeit des Kindes hat ihre Stelle nur noch nach dem müden „bloß".

37 Adorno: Minima Moralia (wie Anm. 6), S. 158.

Dummheit" bedroht, die den ereilt, der „den Wunsch, seinen Vater", im erwachsenen Hass auf das Symptom, die Wunde und den *ewigen Sohn* tötet.[38] Auch Freud und Adorno haben den Blick gelegentlich allzu erwachsen auf den vorgefassten Gedanken hin verengt und dadurch geschwächt.

IV

In der Kirche San Pietro in Vincoli in Rom steht Freud vor dem Moses Michelangelos und versucht zu deuten, warum dieser entgegen der Überlieferung die Gesetzestafeln zu zerbrechen sich nicht anschickt: „Aber Michelangelo hat an das Grabdenkmal des Papstes einen anderen Moses hingesetzt, welcher dem historischen oder traditionellen Moses überlegen ist. Er hat das Motiv der zerbrochenen Gesetzestafeln umgearbeitet, er lässt sie nicht durch den Zorn Moses' zerbrechen, sondern diesen Zorn durch die Drohung, daß sie zerbrechen könnten, beschwichtigen oder wenigstens auf dem Wege zur Handlung hemmen. Damit hat er etwas Neues, Übermenschliches in die Figur des Moses gelegt, und die gewaltige Körpermasse und kraftstrotzende Muskulatur der Gestalt wird nur zum leiblichen Ausdrucksmittel für die höchste psychische Leistung, die einem Menschen möglich ist, für das Niederringen der eigenen Leidenschaft zugunsten und im Auftrage einer Bestimmung, der man sich geweiht hat."[39] So wird die „gewaltige Körpermasse und kraftstrotzende Muskulatur der Gestalt" Moses' zum „leiblichen Ausdrucksmittel" der Resistenzkraft des Rechts im Menschen „im Auftrage" seiner Bestimmung, die zugleich etwas „Übermenschliches" anzeige, gegen den melancholischen Jähzorn der Väter. Der „übermenschliche" Souverän inkarniert im Menschen Moses als dem Gesetzgeber. Das „Übermenschliche" ist die Gewalt der Souveränität, ohne die das neue Recht nicht nur nicht wirkmächtig, sondern schlechterdings undenkbar wäre. Um den Ertrag seiner Deutung nicht zu gefährden, unterlässt es Freud, eines Sinnes mit Michelangelo, allerdings, aus dem Kapitel 32 des Buches *Exodus*, das er sonst vollständig wiedergibt, auch die Verse 21 – 29 zu zitieren.[40] Dort hören wir, wie Moses nach der Zertrümmerung der Gesetzestafeln das göttliche Strafgericht selbst vollzieht und mit souveränem Zorn auflädt. Nachdem Aaron alle Schuld auf das *böse Volk* zu schieben versuchte, befiehlt Moses den treuen Leviten den Massenmord: „Moses trat an das Lagertor und sagte: Wer für den Herrn ist, her zu mir! Da sammelten sich alle Leviten um ihn. Er sagte zu Ihnen: So spricht der Herr, der Gott Israels: Jeder lege sein Schwert an. Zieht durch das Lager von Tor zu Tor! Jeder erschlage seinen Bruder, seinen Freund, seinen Nächsten. Die Leviten taten, was Moses gesagt hatte. Vom Volk fielen an jenem

38 Ebd.
39 Sigmund Freud: Der Moses des Michelangelo. Gesammelte Werke. Bd. X. Frankfurt am Main 1981, S. 198.
40 Ebd. S. 195 f.

Tag gegen dreitausend Mann. Dann sagte Mose: Füllt heute eure Hände mit Gaben für den Herrn! Denn jeder von euch ist heute gegen seinen Sohn und seinen Bruder vorgegangen, und der Herr hat Segen auf euch gelegt."[41]

Die Kontamination von Selbstbeherrschung mit maßlos überschießender Gewalt scheint auch Adorno zu verdrängen, wenn er im ersten Exkurs der *Dialektik der Aufklärung* im Homerischen Bericht von der „Verstümmelung" des untreuen Ziegenhirten Melanthios die furchtbare „Rache, die Zivilisation an der Vorwelt übt" erkennt, aber verkennt, dass Homer nicht eine *Verstümmelung*, sondern vielmehr detailliert eine *Zerstückelung*[42] des lebendigen Leibes schildert und dieser eine lange Folter vorausging: „Siehe da stürzten sie beide hervor, und ergriffen und schleppten / Ihn bei den Haaren hinein und warfen den Jammernden nieder, / Banden ihm Händ' und Füße mit schmerzender Fessel, gewaltsam / Hinten am Rücken zusammengedreht, wie ihnen befohlen / Hatte Laertes' Sohn, der herrliche Dulder Odysseus, / Knüpften darauf an die Fessel ein starkes Seil, und zogen / Ihn an die ragende Säule hinauf, bis dicht an die Balken. / Höhnend sprachst du zu ihm, Eumaios, Hüter der Schweine: / Jetzo wirst du hier wohl die Nacht durchschlummern, Melantheus, / Wann du im weichen Lager dich ausdehnst, wie dir gebühret. / Und du siehest gewiß die schöne Morgenröte / Aus des Ozeans Fluten hervorgehn, daß du den Freiern / Treffliche Ziegen bringest, im Saale den Schmaus zu bereiten. / Also ließ man ihn hangen, gespannt in der folternden Fessel. / Jene nahmen die Rüstung und schlossen die schimmernde Pforte, / Eilten dann wieder zum tapfern erfindungsreichen Odysseus."[43]

Es ist, als hätte die *Dialektik der Aufklärung* ohne Identifikation mit den großen – listigen, athletischen, herrschend beherrschten – Erwachsenen der Weltgeschichte und ohne halb zugehaltene Augen im Angesicht des Grauens nicht geschrieben werden können. Darum wendet Adorno den Blick von der Folter ab und lenkt ihn auf den kürzeren Todeskampf der auf Befehl des Odysseus gehenkten zwölf treulosen Mägde: „Also hingen sie dort mit den Häuptern nebeneinander, / Alle die Schling' um den Hals, und starben des kläglichsten Todes, / Zappelten noch mit den Füßen ein wenig, aber nicht lange."[44] In diesem „Nicht lange" will Adorno zunächst die tröstliche Botschaft des Bürgers Homer an seine Zuhörer erkennen, um dann einer Geste der Unterbrechung ein Moment von Selbstbesinnung abdestillieren zu können: „Nicht lange? fragt die Geste des Erzählers und straft seine Gelassenheit Lügen. Indem sie den Bericht aufhält, verwehrt sie es, die Gerichteten zu vergessen, und deckt die unnennbare ewige Qual der einen Sekunde auf, in der die Mägde mit dem Tod kämpfen."[45] Homer lässt

41 Exodus 32, 26 – 29, zit. n. der Neuen Jerusalemer Bibel. Freiburg 1985.
42 Homer: Odyssee. Übertragen von Johann Heinrich Voß. Frankfurt am Main 2009. 22. Gesang, Vers 475 – 479, S. 365.
43 Ebd. Vers 187 – 202, S. 356 f. Es ist dies die Tortur, die Jean Améry im Fort Breendonk erlitt.
44 Ebd. Vers 471 – 473, S. 365.
45 Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. In: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Bd. 3. Frankfurt am Main 1997, S. 98 f.

dem Zuhörer aber nicht die kleinste Pause, dem „Nicht lange" nachzusinnen, denn auf den letzten von Adorno zitierten Vers folgt unmittelbar die Szene, in der Melanthios zerstückelt wird, weshalb die Möglichkeit der Besinnung sofort – „jetzo" – in der erwarteten Darstellung weiterer Grausamkeiten untergeht: „Zappelten noch mit den Füßen ein wenig, aber nicht lange. / Jetzo holten sie auch den Ziegenhirten Melantheus."[46]

Bei Freud wie bei Adorno scheint also die in das Werk von Michelangelo und Homer projizierte Vorstellung von „Selbstbesinnung, welche Gewalt innehalten läßt im Augenblick der Erzählung"[47], der Abwehr geschuldet zu sein: der *Verleugnung* der Möglichkeit, die vorweltliche Gewalt habe nicht einmal in der Urszene der Aufklärung, im Moment rechtssetzender Gewalt am Fuße des Horeb oder auf Ithaka, wirklich gebrochen werden können. Diese Szene ist der Exzess der Gewalt, der sich mit dem Gesetz in die Zukunft wirft, ohne auch nur einen Augenblick der Zäsur zu dulden, und schon die Ungeheuer ahnen lässt, welche der Schlaf der niemals ganz erwachten Vernunft gebären wird. Es ist, als ob die rechtsetzende Gewalt sich als der tragende Grund aller unabsehbaren Vermittlungen behaupten und durch ihre Maßlosigkeit als unvergessliche in alle Zukunft hinein zwischen den Zeilen des Gesetzes einschreiben wollte.

V

Mitte November 1920 schreibt Kafka an seine Freundin Milena Jesenská: „Ja, das Foltern ist mir äußerst wichtig, ich beschäftige mich mit nichts anderem als mit Gefoltertwerden und Foltern".[48] Es ist nicht Faszination, die sich in dieser fast beiläufigen Bemerkung ausspricht, sondern die trostlose Sachlichkeit des Fotografen, die der ironischen Brechung in einem trockenen Protokollsatz bedarf, um das Unsägliche zeigen zu können, dass es Folter gibt: sie sei ihm „äußerst wichtig".

Kafkas Organ ist die leibhafte Angst. Die Wunde offen zu halten, ohne zu verbluten – das ist die Kunst Kafkas, die ins Rätselhafte seiner advokatorischen Dialektik und masochistischen Ironie führt. „Die fast unlösbare Aufgabe besteht darin, weder von der Macht der anderen, noch von der eigenen Ohnmacht sich dumm machen zu lassen", sagt Adorno.[49] Das Thema Kafkas ist jedoch weniger die Macht als vielmehr die Leibhaftigkeit der Gewalt. Und darum würde er vielleicht in bestimmter Nähe zu Adorno gesagt haben: „Die fast unlösbare Aufgabe besteht darin, weder von zwanghaft verordneter Indolenz, noch vom eigenen Leiden sich dumm machen zu lassen."

Die Erzählperspektive Kafkas ist die Ijobs, der in der Asche sitzt, sich die Wundkrusten schabt und wartet. Sie trägt ein ebenso sanft wie stark gewordenes Vertrauen in ein

46 Homer: Odysee (wie Anm. 42), Vers 473 – 474, S. 365.
47 Adorno; Horkheimer: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 45), S. 98.
48 Kafka: Briefe an Milena (wie Anm. 9), S. 290.
49 Adorno: Minima Moralia (wie Anm. 6), S. 67.

Unzerstörbares: „Der Mensch kann nicht leben ohne ein dauerndes Vertrauen zu etwas Unzerstörbarem in sich, wobei sowohl das Unzerstörbare als auch das Vertrauen ihm dauernd verborgen bleiben können."[50] Kurz vor seinem Tod im Steinbruch wird Josef K. eines Menschen im letzten Stockwerk eines angrenzenden Hauses gewahr. „Wie ein Licht aufzuckt, so fuhren die Fensterflügel eines Fensters dort auseinander, ein Mensch, schwach und dünn in der Ferne und Höhe, beugte sich mit einem Ruck weit vor und streckte die Arme noch weiter aus. Wer war es?". Inmitten einer Reihe von Möglichkeiten fragt K.: „War es ein einzelner? Waren es alle?"[51] Und nun scheint es, als könne „das Unzerstörbare" doch nicht nur in ihm als dem verlassenen Einzelnen, sondern in allen und für alle sein. In der letzten von Kafka selbst veröffentlichen Erzählung *Josefine, die Sängerin oder das Volk der Mäuse* verliert sich die vormals aus dem Volk der Mäuse herausragende pfeifende Künstlerin Josefine am Ende „fröhlich in der zahllosen Menge der Helden unseres Volkes", welche „Menge" einen jeden und eine jede meint. Denn ein jeder kann pfeifen wie Josefine, die bald „in gesteigerter Erlösung vergessen sein wird wie alle ihre Brüder".[52] In dieser späten Erzählung erträumt Kafka, dessen Protagonisten sonst im Recht und in der Familie keinen Schutz mehr finden, die *Einheit der Vielen ohne Zwang* als Aufhebung der Trennung von Hör- und Gesangsarbeit im Volk der Mäuse, der Gesellschaft der Juden jenseits des alten mosaischen und jenseits des neuen bürgerlichen Rechts.

Das „verborgene Unzerstörbare" aber, das ist die nicht verwirklichte Gattung als der den Menschen allein erreichbare, aber erst noch herzustellende *vorletzte* Grund ihres Daseins auf Erden. Indem Hegel die Gattung zum Geist und *letzten* Grund pneumatisierte, verlor er sie im Abgrund der Bewegung von Nichts zu Nichts und entfesselte das goldene Kalb *theoretisch* zur rastlosen Bestie des Begriffs, die Marx später *materialistisch* im losgelassenen Tier „neben und außer ... allen andern wirklichen Thieren"[53], im Realparadoxon prozessierender unmittelbarer Allgemeinheit, in der *Logik* des Kapitals wiedergefunden hat. In den Trümmern des alten Rechts stehend registriert Kafka die schwache Resistenzkraft des neuen, mit ebenso vergangener wie drohender Gewalt aufgeladenen Rechts auch als undurchdringliche „Logik" und sagt über diese am Ende des *Prozesses* doch: „Die Logik ist zwar unerschütterlich, aber einem Menschen, der leben will, widersteht sie nicht."[54]

50 Kafka: Betrachtungen über Sünde (wie Anm. 31., S. 34.
51 Kafka: Der Prozeß (wie Anm. 16), S. 194.
52 Franz Kafka: Josefine, die Sängerin oder das Volk der Mäuse. In: Ders.: Erzählungen. Frankfurt am Main 1993, S. 216.
53 Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 1. Hamburg 1867. Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA). Bd. II/5, S. 37.
54 Kafka: Der Prozeß (wie Anm. 16), S. 194.

Manfred Dahlmann

Die Liebe zum Recht als Liebe zum Souverän

Ein ‚Lob' auf den Positivismus

I

Staat und Geld sind Gebilde, mit denen wir es tagtäglich zu tun haben, und intuitiv wissen wir im Grunde, um was für welche es sich bei ihnen handelt. Doch fragt man nach, erweist sich sehr schnell, wie schwer es ist, präzise auszuführen, was Staat und Geld ihrem Wesen nach sind, wie sie ‚auf den Begriff zu bringen' wären. Fragt man nicht Normalbürger, sondern Wissenschaftler oder Philosophen, ergibt sich nur selten ein differenzierteres Resultat. Bei den wenigen Ausnahmen kommt man, vor allem was Verständlichkeit und Klarheit in der Wesensbestimmung des Staates, aber auch anderer Phänomene auf einer ähnlichen Abstraktionsebene – Ökonomie, Wissenschaft, Ästhetik, Ethik – betrifft, an Carl Schmitt nicht vorbei. Er bestimmt den Staat als eine der zentralen gesellschaftlichen Institutionen (unter anderen), in denen sich das Politische zum Ausdruck bringt, und – was dieser Selbstverständlichkeit eine alles andere als banale Basis gibt – dem Politischen wiederum gehe es seiner innersten Bestimmung nach darum, festzulegen, wer Freund, wer Feind ist. Dem analog organisiert das Geld das Ökonomische, dessen innerster Wesensgrund die Bestimmung dessen ist, was das Nützliche vom Nutzlosen unterscheide. Und so weiter: die Wissenschaft beruht auf dem Dualismus von wahr und falsch, die Ästhetik auf dem von schön und hässlich, die Ethik auf dem von gut und böse.[1]

Fragen wir Schmitt in derselben Weise, was denn das Recht sei, also eine Instanz, mit der wir es in ähnlicher Weise wie mit den genannten tagtäglich zu tun haben, und von dem ebenfalls jeder zu wissen glaubt, was es denn seinem Wesen nach ist – bei Nachfragen aber nur sein Unwissen zum Ausdruck bringen kann –, dann kommen wir mit Schmitts Methode, dieses Wesen zu bestimmen, die dieser natürlich Hegel entlehnt, nicht sehr weit. Jedem dürfte zwar spontan ein Gegensatzpaar einfallen, das je-

1 Die Allgemeine Systemtheorie Niklas Luhmanns – der allerdings die klare Sprache Schmitts in den Soziologenjargon übersetzt – baut im übrigen unmittelbar auf diesen Wesensbestimmungen von Schmitt auf.

dem Recht innezuwohnen scheint: nämlich, dass es das Gerechte vom Ungerechten scheide. Das aber erreicht den Kerngehalt des Rechts als einer von den sonstigen Sphären des gesellschaftlichen Ganzen abgesonderten Form nicht, denn es ginge dann ja im Ethischen auf: Gerechtigkeit ist zuallererst eine moralische Kategorie, so sehr sie auch mit dem Recht (wie das Politische und Ökonomische ja auch) in Verbindung gebracht werden kann. In der Tat: dem Recht geht etwas anderes als die Gerechtigkeit logisch und praktisch voraus. Schließlich beruht es – vor all seinen sonstigen Bestimmungen – auf der Anwendung von Gesetzen. Ob diese dem hehren Postulat der Gerechtigkeit gerecht werden, ist für die juristische Praxis – also die Rechtsprechung – nachgerade irrelevant.[2] ‚Gerecht' geht es in ihr nur in dem Sinn zu, dass die Judikative die geltenden Gesetze auf alle Rechtssubjekte gleich anzuwenden beansprucht, also ohne auf deren gesellschaftlichen Status Rücksicht zu nehmen. Nichts, was nicht in Gesetzen niedergelegt ist, habe in einem Gerichtsurteil etwas zu suchen – auf diese Prämisse läuft, in bürgerlichen Gesellschaften zumindest, das allgemein goutierte Symbol von der Blindheit der Justitia allein hinaus.

Keiner aber wird zu behaupten wagen, diese Blindheit sei konstitutiv für das Recht insgesamt; denn auch sie ist, wie die Gerechtigkeit, nichts als ein hehres Ideal. Die Wirklichkeit der Rechtsprechung sieht vollkommen anders aus: gesellschaftlicher Status, subjektive Motive, Fragen nach der Schuldfähigkeit oder der Absicht zum Gesetzesverstoß sowie das Bewusstsein von ihm, eine schier unendliche Fülle von Umständen, die in Gesetzen selbst, wenn überhaupt, nur sehr schwammig[3] niedergelegt werden können, spielen in jedem Prozess eine für die Urteilsfindung mitentscheidendende Rolle. Zudem: wenn es denn im Recht wirklich allein um die Anwendung von Gesetzen ginge, könnte man sich das ganze Justizwesen sparen und subalternen Beamten überlassen, im Grunde gar Robotern. In der tatsächlichen Rechtsprechung ist die Einordnung des Einzelfalls in die geltenden Gesetze, die so genannte Subsumtion[4], ein hochkomplexes, zutiefst problematisches Geschehen; ist eine ‚Kunst', die man den Jurastudenten zwar verzweifelt als etwas eindeutig Reproduzierbares in die Köpfe zu hämmern versucht, die aber in der Praxis jeder Eindeutigkeit entbehrt – und das, obwohl dem Recht doch genau diese Eindeutigkeit allseits unterstellt wird. Der Rechtsuchende wie der Verurteilte – und die einen Prozess verfolgende Öffentlichkeit erst recht – vertrauen darauf, dass die Eindeutigkeit des Urteilsspruchs nichts anderes wiedergibt als die Eindeutig-

2 Im privaten Gespräch mit seinem Anwalt erhält ein Verurteilter manchmal den Trost mit auf den Weg, dass auch er, der Anwalt, den Sinn des zur Verurteilung maßgebenden Gesetzes nicht recht einsehe. Aber damit müsse man halt leben.

3 Siehe etwa die Tatbestandsmerkmale, die für das Vorliegen eines Mordes gegeben sein müssen: niedrige Beweggründe, Heimtücke, Strafvereitelung. (Es gibt zahlreiche Versuche, diese Merkmale zu konkretisieren – konkreter werden diese dadurch nicht, eher im Gegenteil.)

4 Diese ist nicht mit der Induktion/Deduktion-Problematik der Wissenschaftslogik zu verwechseln. Im Justizwesen stehen der Sachverhalt – das zu beurteilende, tatsächliche Geschehen – und der im Gesetz geregelte Tatbestand von vornherein in einem äußerlichen Verhältnis zueinander, keinem immanenten wie in der Wissenschaft Logik und Empirie.

keit, in der im Prozess zuvor der Einzelfall den ihn betreffenden Gesetzen zugeordnet worden ist.[5] Dass hier ein Inhalt: die Tat von Einzelnen und deren besondere Umstände, in einer logisch unmöglich nachzuvollziehenden Weise in eine absolute Form: in ein Gesetz, nur in erschlichener Weise nahtlos überführt wird, ist vielen Rechtstheoretikern schon immer klar gewesen. Um dieser Aporie zu entgehen, schlug Luhmann bekanntlich vor, die Legitimität des Rechts – was nur ein anderer Ausdruck für das ‚Wesen des Rechts' ist –einzig darin zu sehen, dass die vorgesehenen Verfahren der Urteilsfindung korrekt befolgt worden seien.

Mit solch einer Ineinssetzung von Legalität und Legitimität – wie sie im Grunde allem so genannten Rechtspositivismus vorschwebt –, wäre das Recht aber um die Bestimmung gebracht, die es im Bewusstsein der Staatsbürger hat: Recht zu sprechen meint, von diesen aus gesehen, immer auch, über die Tatsächlichkeit eines Geschehens und nicht nur über die formale Korrektheit der Prozeduren seiner Ermittlung zu urteilen. Würde das Recht um diesen Wahrheitsanspruch in aller Offenheit verkürzt, dann dürfte es sich für den Bürger recht bald erübrigen, von der Justiz sein ‚gutes Recht' einzufordern.[6] Das Recht, so wie es im allgemeinen Bewusstsein verankert ist, hat, neben seiner Bindung an die geltenden Gesetze, nicht nur einen Bezug auf Gerechtigkeit, also zum Ethischen, sondern auch zur Wahrheit, also zu dem, was – für Schmitt – die Wesensbestimmung von Wissenschaft ist. Und dass das Recht einen solchen inneren, wie immer bestimmten, Zusammenhang auch mit dem Politischen und Ökonomischen aufweist, ist dermaßen evident, dass man das auf dieser Ebene kaum zu explizieren braucht. Doch, und das ist ein Skandal sondergleichen: Fragt man die Kritiker der Politischen Ökonomie in der Nachfolge von Marx, wie sich ihr Gegenstand in das Recht denn nun – begrifflich so präzise wie möglich bestimmt – einordne, erntet man kaum mehr als verständnislose Blicke.

Bewusst ‚undialektisch' ist hier von der ‚Einordnung' des Rechts in die anderen Sphären des Gesellschaftlichen die Rede. Denn, so viel vorab: das Recht mag, wie Hegel meint, noch so sehr einer inneren Logik folgen, es ist aber – seiner ‚Natur' nach – auf einer ‚höheren' Abstraktionsebene angesiedelt als Ökonomie, Staat, Ethik und Wissenschaft; es spielt in alle diese Bereiche, und zwar ‚entscheidend', mit hinein und

5 Wenn in der bürgerlichen Gesellschaft vom Recht die Rede ist, sollte man sich, um dessen Bedeutung richtig einschätzen zu können, vor Augen halten, dass zwar wohl jeder Akt, der von uns Rechtssubjekten vorgenommen wird – das sind weltweit gesehen täglich mindestens ein paar Milliarden ‚Fälle' –, rechtlich von Relevanz ist, dem gegenüber aber nur eine in einer Prozentzahl kaum anzugebende geringe Anzahl davon vor Gericht gehen. Dieser Hinweis ist deshalb notwendig, weil alle Diskussionen um das Recht, indem sie dieses krasse Auseinanderfallen von Akzeptanz des Rechts und Rechtsverstoß unbeachtet lassen, übersehen, wie tief die Befolgung des Rechts sich in unser aller Verhalten eingeschrieben hat. Rechtsform und Warenform sind auf dieser Ebene – der der Subjektkonstitution – kaum auseinander zu halten.

6 Er will von den Richtern ja nicht wissen, welche Regeln verletzt worden sind (so sehr die Richter sich in ihren Urteilen auch allein dafür interessiert zeigen), sondern bestätigt bekommen, *dass* diese Regeln verletzt worden sind und dafür Genugtuung (sei es Rache, also die Bestrafung des Regelverletzers, oder finanziellen Schadensersatz, oder die Sicherstellung, dass der ‚Schuldige' sich künftig an *die Regeln* hält) erlangen.

bestimmt sich, als bürgerliches, umgekehrt natürlich auch von diesen Sphären ausgehend; die Logik, in der dies geschieht, müsste aber, wenn sie denn überhaupt existiert, erst noch ermittelt werden.[7] Erreicht jedoch die Kritik der politischen Ökonomie diese Ebene des Rechts gar nicht erst, dann kehrt, psychoanalytisch gesprochen, das Verdrängte mit Notwendigkeit andernorts wieder hervor[8] und droht, ihre Erkenntnisse zum Muster ohne Wert zu machen. Was die Linke betrifft, so wäre die Symptomatik, in der solcherart Verdrängtes als ‚pathogenes' Symptom erscheint, mit Christian Thalmaier[9] als „Liebe zum Recht"[10] zu kennzeichnen, der sich die Linke besonders dann befleißigt, wenn sie das geltende Recht als ‚bürgerlich', das heißt als Ausdruck kapitalistischer Herrschaftsverhältnisse, zu denunzieren versucht. Was in dieser Denunziation unmittelbar zum Ausdruck kommt aber ist nichts anderes, als dass es dieser Linken darum geht, das in ihren Augen falsch praktizierte Recht durch Verhältnisse zu ersetzen, in denen das ‚wahre' Recht in Geltung gesetzt ist.[11]

Über die Inhalte des ‚wahren' Rechts erfährt man von dieser Linken allerdings herzlichst wenig. Das Wissen darum, worum es sich bei ihm handele, scheint für sie eine schiere Selbstverständlichkeit zu sein, die zu problematisieren sie für Zeitverschwendung erachtet. Als Linker scheint man demnach von Natur aus einen privilegierten Zugang zu dem Wissen darum zu haben, wie das allgemeine, in dieser Gesellschaft (noch) nicht verwirklichte Recht in die ihm entsprechende Praxis zu übersetzen sei. Wenn es allerdings um konkrete Streitfälle geht, die vor Gericht ausgetragen werden (die Geschichte der Linken ist bekanntlich voll davon), dann hat sie sich bisher noch immer, wie jeder andere Bürger auch, auf die Instanz verlassen, die dafür seit altersher vorgesehen ist: das von den dafür bestallten Richtern geleitete Gericht. Es sind diese Richter, die – man kann es nicht anders ausdrücken: nicht aufgrund einer erworbenen, rational nachvollziehbaren Kompetenz, sondern von Amts wegen – wissen, welche Entscheidung sowohl dem Einzelfall gerecht wird als auch den allgemein geltenden Gesetzen entspricht und in dieser Synthese das allem übergeordnete Recht – als solches – zur Erscheinung bringt. Und diese Richter haben sich um die linke Unterscheidung zwischen bürgerlichem und wahrem Recht noch nie auch nur im geringsten gekümmert; sie allein sind es, die den Zugang zum allgemeinen Recht eröffnen, und dieses ist schon immer das einzig wahre. Richter sind somit Personen, in denen die höchst eigentümliche Spaltung besteht, zum einen so etwas wie Automaten zu sein, die buchstabengetreu

7 Es geht hier um wechselseitige Beeinflussungen, die etwas gänzlich anderes sind als Dialektik im hegelschen Sinn.

8 Mit dem Recht verhält es sich in dieser Hinsicht, alles andere als zufällig, analog dem, wie in dieser Gesellschaft mit der Gewalt umgegangen wird. Siehe dazu die Beiträge von Gerhard Scheit zu diesem Thema, insbesondere dessen Artikel *Verdrängung der Gewalt, Engagement gegen den Tod* in sans phrase 1/2012.

9 Actio libera in causa oder die Liebe zum Recht. In: sans phrase 1/2012.

10 Damit implizit darauf verweisend, dass das Recht seine Grundlegung in der Libido, also physisch: in der Sexualität hat. Vgl. dazu auch Nietzsches Willen zur Macht, der mit der Liebe zur Macht so gut wie identisch ist.

11 In den Verlautbarungen, die Linke von sich geben und in denen es um Rechte geht, also in nahezu allen, wird dies auch offen so gesagt.

vorformulierten Befehlen – den Gesetzen – gehorchen, zum anderen und zugleich die Totalität der kontingenten gesellschaftlichen Beziehungen im Auge behalten, die der Legalität ihre Legitimität in der für den Bürger erfahrbaren Praxis verschafft.[12]

Was immer aber Richter auch entscheiden: sie setzen das Recht nicht, sondern interpretieren es.[13] Einzig der Souverän ist legitimiert, Legalität herzustellen. In seinen Urteilen setzt der Richter jedenfalls nicht seinen, sondern den Willen des Souveräns durch.[14] Daraus folgt: der den Richtern vorbehaltene Zugang zum Recht erweist sich als identisch mit einem Zugang zum Souverän, wie er, theologisch gesprochen, ansonsten nur Propheten zugesprochen worden ist. Oder anders, um auf Carl Schmitt zurückzukommen: Wer die Frage nach dem Wesen des Rechts stellt, stellt zugleich die Frage nach dem Ort, von dem Souveränität tatsächlich (und nicht nur normativ) ihren Ausgang nimmt.[15] Wer also, wie die Linke, auf der Verwirklichung eines ‚wahren' Rechts besteht, ohne zugleich zu problematisieren, wie Souveränität sich organisiert, verlangt mehr oder weniger implizit nach einem gottgleichen Souverän, der allen Rechtssubjekten die Rechte und Mittel gewährt, die ihren Idealen entsprechen. Wie auch immer formuliert, so viel dürfte damit sicher sein: Dieser Linken geht es nicht um eine herrschaftslose Gesellschaft, sondern um die Implementierung einer gerechten (oder sonstwie bestimmten) Herrschaft.

Die Liebe zum Recht erweist sich als mit der Liebe zum Souverän identisch. Diese Identität zwischen dem Recht als solchem und dessen Ausgang vom Souverän existiert, seit es das Recht auf Erden gibt. Wer (oder was) auch immer als Souverän anerkannt wird: der Herrscher (Kaiser, Fürst, Herr oder Vater), Gott, Volk oder die Natur oder der ‚Führer', die Beurteilung der Korrektheit eines Richterspruches erfolgt immer entlang der Frage, ob der Richter (das Gericht) dem Willen des Souveräns in seinem Urteil entsprochen hat oder nicht.[16] Ohne eine korrekte Bestimmung dessen, wer in einer Gemeinschaft die Rolle des Souveräns ausübt (oder, das wäre für die Linke ja die

12 Für die Auflösung dieser Spannung soll unter anderem die kaum überschaubare, jedenfalls jeder inneren Logik entbehrende Fülle an Generalklauseln sorgen, die bei der Rechtsprechung zu beachten seien (etwa die *actio libera in causa*, siehe Anm. 9, und viele weitere mehr), und im Gebot der Verhältnismäßigkeit beziehungsweise der ‚Billigkeit' ihren wohl gemeinsamen, aber umso verschwommeneren Ausdruck finden sollen.

13 Diese Interpretationen haben zwar oft eine Verbindlichkeit für nachfolgende Urteile, die der Rechtskraft von Gesetzen analog ist, aber sie bleiben Interpretationen und können jederzeit von einem neuen Gesetz aufgehoben werden.

14 Damit ist vor allem sicher gestellt, dass ein Richter für seine Entscheidungen nicht verantwortlich gemacht werden kann; diese Verantwortung trägt einzig der Souverän. Allein dies schon erhebt den Richter über alle anderen Prozessbeteiligten, insbesondere natürlich den Angeklagten.

15 Carl Schmitt weiß, im Gegensatz zu nahezu allen Linken, dass der Ort, von dem aus in einer bürgerlichen Gesellschaft die Souveränität ausgeht, (im Regelfall) nicht offen erscheint, sondern sich nur in der Krise der Kapitalreproduktion offenbart: Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand zu entscheiden vermag.

16 Wobei es natürlich so gut wie immer höchst gefährlich ist, dem Richter diese Kompetenz zu bestreiten – denn daraus folgt logisch zwingend, dass der Souverän gefehlt hat, als er diesem Richter das Amt übertrug. Auf solch eine, wie auf jede Kritik, reagiert jeder Souverän allergisch.

alles entscheidende Frage: ausüben sollte), ist jeder Versuch, das Wesen des Rechts zu bestimmen, zum Scheitern verurteilt.

II

Wie bei jeder Wesensbestimmung, also der Frage nach dem, *was* etwas seinem Grunde nach ist, abstrahiert auch die obige Bestimmung des Rechts, gemäß der diesem ein besonderes Verhältnis zum Souverän zuzusprechen ist,[17] zunächst von den besonderen historischen Formen, in denen das Wesen erscheint. Jedem, der sich dieser Frage auf das Recht bezogen stellt, dürfte aber unmittelbar einleuchten, dass bürgerliches Recht sich von allen anderen Rechtsvorstellungen (in anderen ‚Kulturen') fundamental unterscheidet. Fragt man aber auch hier näher nach, dann stellen sich wiederum große Schwierigkeiten ein, die spezifische Differenz zu erfassen, die bürgerliches vom sonstigen Recht unterscheidet. Während bei den zentralen Kategorien der politischen Ökonomie, also Geld, Ware, Staat, Nation usw., recht deutlich gezeigt werden kann, dass diese seit mindestens zwei Jahrhunderten die Produktionsbedingungen weltweit einheitlich repräsentieren und die vorangegangenen Formen, das Leben zu reproduzieren, ersetzt haben, verschwimmen die Bestimmungen, die dieses Recht in ähnlicher Weise in die Besonderheit kapitalistischer Produktionsverhältnisse einbinden wollen, um so mehr, je konkreter man sich diesen Verhältnissen zuwendet. Die Literatur zur Rechtsgeschichte verzichtet denn auch nahezu durchgängig darauf, die Differenz des bürgerlichen Rechts zu allen anderen seiner Formen präzise auf den Begriff zu bringen. Eine gewisse Berechtigung dafür ist ihr nicht abzusprechen: Es dürfte kein einziges Prinzip der geltenden Rechtsprechung geben, das, für sich betrachtet, nicht als aus dem römisch-antiken oder kanonischen Recht hervorgegangen darstellbar ist. Vor allem im allgemeinen Rechtsbewusstsein dürfte sich nur schwer eine Differenz ermitteln lassen, die dieses von anderen Rechtsvorstellungen fundamental, das heißt nicht als bloß evolutionäre ‚Fortschreibung' darstellbar, unterscheidet.[18]

Naturgemäß am deutlichsten wird die Differenz zwischen bürgerlichem und sonstigem Recht im Verfassungsrecht, weil die mit der Entstehung des Kapitals verbundenen gesellschaftlichen Umbrüche hier ihren größten Widerhall finden: einem Recht, das es so wenig wie ein Zivilrecht in anderen Ordnungen als von anderen Rechtssphären

17 Darüber, worin denn dieses Verhältnis – gedanklich nachvollziehbar – besteht, lässt sich, und das macht das Unbegreifliche und Unlösbare aus, das das Wesen des Rechts von Grund auf auszeichnet, nichts Bestimmtes sagen. Siehe dazu den Beitrag *Vor dem Gesetz* von Christian Thalmaier in diesem Heft.

18 Dass der Begriff von Gerechtigkeit, wie auch immer hergeleitet, auch heute noch einen Bezug auf das archaische Gefühl der Rache hat, sei hier ebenso nur kurz erwähnt wie der Umstand, dass historisch das Recht sich aus dem Schamgefühl entwickelt haben dürfte. Die Erörterung dieser Bezüge würde, so notwendig sie für eine Wesensbestimmung des Rechts auch wäre, den in einem Essay wie diesem vorgegebenen Rahmen sprengen.

gesondertes gab.[19] So wenig wie die Parolen der Französischen Revolution, so wenig fand der Begriff des Rechtsstaats anderswo Eingang in das Rechtsbewusstsein. Der Kerngehalt des Rechtsstaats beruht darauf, dass die Staatsbürger dort, wo kapitalistische Produktionsbedingungen allgemein durchgesetzt sind, darum bemüht sind, die im Begriff der Souveränität implizierte Allmacht und Willkür unter ihre Kontrolle zu bringen. Der Staatsbürgerkundeunterricht gibt hinreichend Auskunft darüber, wie dies, im Unterschied etwa zu den Staatsformenlehren der Antike, geschehen soll: die Gewaltenteilung, und darin die freie, gleiche und geheime, turnusmäßig festgelegte Wahl zur Legislative; die Bindung der Exekutive an das Gesetz; die institutionell fixierte Autonomie der Judikative von Exekutive wie Legislative; dazu dann die Meinungsfreiheit, die Gewerbefreiheit und nicht zuletzt die Vertragsfreiheit, kurz: die Selbst-Bindung des Souveräns an eine Verfassung, die er zwar in Kraft gesetzt hat, die sich aber aus einem außerhalb seiner selbst liegenden Grund (der Natur, der Vernunft, dem Volkswillen) begründet, soll verhindern, dass der (oder gar: ein) Souverän über die Köpfe seiner Untertanen (der Subjekte, wie die heute heißen) hinweg seinen Willen durchsetzt.

Dieser ‚Wille' bleibt aber, wie eingeschränkt auch immer: ‚seiner'; und nicht der einzelner seiner Bürger. Souveränität, da haben alle antiken Philosophen und Theolo-

19 Das Zivilrecht und das Öffentliche Recht aus dem Strafrecht auszugliedern, stellt natürlich eine Besonderheit der Rechtsentwicklung bürgerlicher Gesellschaften dar. Aber aus dieser Differenzierung lässt sich die Besonderheit nicht herleiten, die das bürgerliche Recht als solches, das heißt in seiner Verbindung mit der Kapitalreproduktion, begründen könnte. So gut wie alle Grundsätze, auf denen das Zivilrecht wie das Öffentliche Recht beruhen, lassen sich auch in nichtkapitalistischen Gesellschaften schon auffinden. Und erst recht der Bezug auf den Warentausch ist keine Besonderheit dieses Rechts: „Getauscht wurde schon immer." (Adorno) Selbstredend nehmen in der bürgerlichen Gesellschaft nahezu alle Gegenstände Warenform an, und die Besonderheiten, die das generiert (etwa auf den Arbeits- oder Geldmärkten) finden im Recht ihren Niederschlag. Aber diese Universalisierung begründet keine andere Qualität des bürgerlichen gegenüber allem anderen Recht.
Eine Auseinandersetzung mit dem Versuch von Eugen Paschukanis, über den Nachweis einer Identität zwischen Waren- und Rechtsform die Besonderheit des bürgerlichen Rechts herzuleiten, kann hier nicht in der dafür gebotenen Ausführlichkeit geführt werden, so notwendig diese auch angesichts der nur skandalös zu nennenden Tatsache zu führen wäre, dass Paschukanis der erste und bisher einzige Theoretiker war, der sich ernsthaft um die Darstellung der inneren Verbindung von Kapital und Recht bemüht hat. Zu diesen seinen Bemühungen an dieser Stelle nur zwei Bemerkungen, die im Folgenden stellenweise zwar noch verdeutlicht werden, ohne dass aber ihr Bezug auf Paschukanis expliziert werden kann: Da ist zum einen der bei Paschukanis allenfalls angedeutete Bezug allen Rechts, und somit auch der des bürgerlichen, auf den Souverän. Dass es in dieser Hinsicht begründungsbedürftig wird, warum in diesem Bezug eben keine Besonderheit des bürgerlichen oder sonstigen Rechts gegenüber einem wie auch immer bestimmten anderen aufzufinden ist, entgeht ihm. Zum anderen: Dass der Rechtspositivismus bestrebt ist, Gesetze in einer Form zu begreifen, die den Formen analog ist, wie Waren produziert werden, ist nicht zu bestreiten. Nur: Dieser Rechtspositivismus hat sich nicht wirklich durchsetzen können. Eher im Gegenteil: Das Recht gilt allgemein, ganz anders als in nichtkapitalistischen Gesellschaften, als die nahezu einzig übrig gebliebene gesellschaftliche Bastion, in der die Warenförmigkeit der menschlichen Beziehungen ihre Grenzen findet – gerade weil es hier zwar zentral um die Einhaltung von Formen (in jeder Hinsicht) geht, aber der Bezug auf deren Inhalte nicht verloren gehen darf und auch nicht, wie in der Ökonomie, in Beliebigkeit aufgelöst werden kann, will das Recht seine Legitimität nicht verlieren.
Und auch in einer ganz anderen, von Paschukanis so auch nicht gemeinten Hinsicht wäre zur Warenförmigkeit des Rechts festzustellen: Die Entscheidungen von Richtern, Staats- und Rechtsanwälten lassen sich umso weniger von was und wem auch immer korrumpieren, je warenförmiger ansonsten die Gesellschaft sich organisiert. Mag ja sein, dass diese Entscheidungen allein im Dienste der Kapitalreproduktion erfolgen, aber das, wenn man es als Besonderheit bürgerlichen Rechts charakterisiert, läuft auf eine Manipulationsthese hinaus, also auf eine Unterstellung, die überwinden zu wollen gerade den Wert der Ausführungen von Paschukanis ausmacht. Man muss also, um das Ziel von Paschukanis zu erreichen, anders vorgehen – dazu soll dieser Essay einen Beitrag liefern.

gen über alle Epochen hinweg Recht, ist unteilbar; ansonsten ist sie keine. Und in der Tat: wo es dem einzelnen Bürger um ‚sein' Recht geht, stellt jeder seinen ansonsten so hoch gehaltenen Rationalismus hinten an und interpretiert seine Welt als Theologe,[20] was heißt: die Konflikte, in denen er lebt, werden, sobald sie seiner Kontrolle zu entgleiten drohen, in eine transzendentale Einheit verschoben – also einem Gericht übertragen –, von der aus sie sich lösen. Im Urteil dieser Richter dann hat der Souverän, so sehr er im Abstrakten verbleibt, entschieden, was der Fall war; in ihm geht alles auf: Gerechtigkeit, Wahrheit, Allgemeinwohl, Vernunft und legitime Gewalt. Und genau das ist auch der Begriff, den der Linke sich von Souveränität, was bei ihm heißt: wahrem Recht, macht – wenn nur endlich die Klassenherrschaft der Kapitalisten, die das Recht angeblich pervertiert, abgeschafft worden ist.[21]

Kommen wir von dieser Linken zurück zum Recht als solchem: So unterschiedlich auch es sich gegenüber seinen Vorläufern dort, wo die Kapitalsouveränität agiert, in seinen Erscheinungen darstellt: einen Begriff, der den Kern der Differenz von bürgerlichem Recht zu allem anderen zum Ausdruck bringt, hat uns auch dieser kurze Ausflug ins Verfassungsrecht nicht geliefert, eher im Gegenteil: In dem für das Recht zentralen Begriff, dem der Souveränität, ist diese Differenz auch in der existierenden Rechtsordnung bis zur Unkenntlichkeit verschwunden, trotz der für entwickelte bürgerliche Gesellschaften charakteristischen Gewaltenteilung. Um das Wesen bürgerlichen Rechts zu ermitteln, müssen wir uns also dem Souverän kapitalistischer Vergesellschaftung näher widmen.

III

In ein direktes Verhältnis, also nicht in der Liebe zum Recht impliziert, begibt sich der Staatsbürger zum Souverän etwa dann, wenn er an den Staat appelliert, gerechte soziale Verhältnisse politisch zu implementieren, was, ganz banal, heißt: Gefordert wird vom Staat, in den von ihm zu erlassenden Gesetzen die Ökonomie so zu gestalten, dass allen Staatsbürgern genügend Geld zur Verfügung steht, ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Mit diesem Politischen brauchen wir uns nicht näher zu befassen, denn es geht ja darum, über diesen Weg zu einer Bestimmung des Spezifikums bürgerlichen Rechts zu gelangen. Dazu sei sofort vom Politischen zu dessen Kritik übergegangen. Hier ist festzustellen: Von einer Kritik an den Formen Staat und Geld ist in diesen libidinös motivierten, politischen Forderungen an den Staat so wenig vorzufinden, wie davon, dass in

20 Man kann auch sagen: der Bourgeois wechselt nicht zum Citoyen, sondern, da er diese Spaltung in sich auf Dauer nicht zu ertragen vermag, versetzt sich in Gott, dabei verdrängend, wie sehr er seine Existenz gerade nicht Gott, sondern seiner Abwendung von ihm verdankt.

21 Handelt es sich bei diesem Linken um einen Adorniten, dann redet er von Versöhnung, und unterschlägt die Spaltungen, die Adorno, im Begriff des Verschiedenen, als für wahre Versöhnung konstitutiv, diesem Begriff unterlegt.

einer das Kapital positiv aufhebenden Gesellschaft nicht nur mit der Ausbeutung und Herrschaft vermittelnden Rolle von Geld und Staat, sondern erst recht mit – Geld und Staat in Eins setzender – Souveränität gebrochen worden sein muss: und also auch mit dem ihr entspringenden Recht. Will die Kritik nun nicht zur kritischen Kritik regredieren, kann sie sich nicht der Aufgabe entledigen, anzugeben zu versuchen, wie eine Gesellschaft – in Differenz zu allen ihren vorangegangenen Formen von Vergemeinschaftung – ohne Staat und Recht, ohne Souverän, Geld und Kapital, also ohne Herrschaft und Ausbeutung sich, zumindest der Bedingung ihrer Möglichkeit nach, synthetisieren kann.[22] Wobei sich von selbst verstehen sollte, dass von solch einer Synthesis vernünftigerweise nur dann die Rede sein kann, wenn sich leiblich voneinander abgesonderte, sich ihrer unaufhebbaren Besonderheit bewusste Einzelne aufeinander beziehen, also Ich-bewusste Individuen, die ohne Angst verschieden sein können. Soll die Vorstellung solcher Synthesis nicht bloße Gedankenspielerei sein – logisch vorstellbar ist bekanntlich alles mögliche, aber deshalb noch lange nicht auch praktisch realisierbar –, muss die Frage erlaubt bleiben, ob nicht die Realität des Kapitals, im Unterschied zu allen vorangegangenen ‚Realitäten' menschlicher Beziehungen, Bestimmungen enthält, auf die eine herrschaftslose Synthesis zurückgreifen kann, und sich darin in der Bedingung ihrer Möglichkeit zu begründen vermag. Gelingt dies, was alles andere als gesichert ist, nicht, dann verbleibt der Kritik tatsächlich allein die Aufgabe, die, letztlich unausweichliche, Regression des Kapitals in Barbarei so lange es irgend geht aufzuhalten, in der durch nichts zu begründenden Hoffnung, dass, wenn alles sich ändern sollte, das derart sich Ändernde trotzdem in Kommunismus – also rein zufällig – resultiert. Die Frage, um die es im Folgenden geht, ist deshalb, ob nicht die spezifische Differenz, die das bürgerliche Recht gegenüber seinen Vorläufern ausweist, nicht zugleich eine Bestimmung darstellt, die auf die (reale) Möglichkeit einer Gesellschaft verweist, die ohne Souverän und Recht auskommen kann.

IV

Deskriptiv, die Vergangenheit betreffend, geht es der Kritik der Kapitalsouveränität um die Prozesse, die den vorkapitalistischen Souverän, alles andere als gewaltfrei, zwangen (dies geschah ‚naturwüchsig' allein im westlichen Abendland des ausgehenden Mittelalters beziehungsweise der beginnenden Neuzeit), sich in sich selbst aufzuspalten, so dass dessen Selbstbeschränkung nicht bloß normatives Postulat mehr oder weniger ein-

22 Bei dieser Synthesis geht es nicht um die Formulierung einer Utopie, sondern um die sachlichen Vermittlungen, aufgrund derer leibliche Individuen sich vergesellschaften. Jede Utopie nimmt dagegen Bezug auf die emotionale Befindlichkeit dieser Individuen, ihre Libido. Das Utopieverbot wendet sich, völlig zu Recht, gegen jeden Versuch, theoretisch eine Gesellschaft zu antizipieren, in der etwa das Glück allgemein herrscht – denn das bedeutete die Prolongation von Herrschaft.

flussreicher Philosophen (von Hobbes über Montesquieu bis hin zu Kant und Hegel und vielen anderen, wobei Machiavelli keinesfalls unterschlagen werden darf) blieb – ein Postulat, auf das kein Souverän zur Zeit dieses Übergangs auch nur einen einzigen Gedanken verschwendet hätte, wenn ihn nicht gesellschaftliche Kräfte, die ihm ebenbürtig waren, zu dieser Selbstbeschränkung seiner Macht gezwungen hätten –, sondern sich in Formen zu bewegen, in denen die Souveränitätsausübung von konkreter, personaler Herrschaft abgezogen und auf abstrakte Institutionen übertragen werden konnte, wobei die Übertragung des Schutzes des Eigentums auf Polizei und Armee (das Gewaltmonopol) zum einen, auf Zentralbanken (die Währungshoheit) zum anderen, die wohl entscheidenden Pole darstellen.

Der tiefere Grund für diese Aufspaltung ist darin zu sehen, dass im Absolutismus dem personifizierten Souverän gesellschaftlich ein Konkurrent gegenübertrat, der, da er sich nicht aus personifizierten Machtbeziehungen herleitete, sondern seine Macht aus dem Äquivalententausch bezog, sich dessen unmittelbar ausgeübten Gewalt entziehen konnte. Diesem Konkurrenten gelang es, allseits glaubhaft zu machen, dass auch den politisch Herrschenden mit der Vernunft (genauer: der ökonomischen Rationalität) eine Instanz vorgeordnet ist, an die auch sie sich, und mit ihnen alle Rechtsprechung erst recht, zu halten hätten, dass also in einem aller Empirie und Politik, und allen kodifizierten Gesetzen übergeordneten, diese transzendierenden Raum (gemeinhin auch ‚Natur' genannt) eine Rechtsordnung angelegt sei,[23] der alle personifizierte Souveränitätsausübung (worunter auch die der Kirchen, die Gott als Person auffassten, zu zählen wäre) sich zu unterwerfen habe. Mit dem Auftauchen dieses Konkurrenten um die Souveränität versagten die gängigen Verfahren, gegeneinander stehende Ansprüche auf Souveränität in die Einheit der realen Machtausübung – sei es per kriegerischer Exklusion oder per friedensstiftender Inklusion – einzubinden. Jede Person, der in einer Gesellschaft herrschaftsausübende Funktion übertragen wird, habe sich, so die feste Überzeugung dieser neuen Auffassung von Herrschaft, in ihrer Tätigkeit vor dieser, im Transzendenten verbleibenden Vernunft zu rechtfertigen – und keinem weltlichen Regenten. So tyrannisch Personen, die die Regierungsgewalt innehatten, auch weiterhin agierten,[24] die Spaltung von Legalität und Legitimität, staatlicher Gewalt und

23 Die spezifische Differenz des bürgerlichen zu allem ihm vorangegangenen Recht lässt sich durchaus auch so bestimmen, dass dieses in einem göttlichen (nicht-menschlichen) Raum zu ‚entdecken' war, jenes hingegen von den Subjekten in einem transzendentalen Raum von ihnen selbst geschaffen wird. Und es gibt weitere Möglichkeiten, diese Differenz zu formulieren. Welche Form der Darstellung man wählt, hängt vom Erkenntnisziel ab. So lange sich die Möglichkeiten dieser Bestimmungen nicht gegenseitig ausschließen, ist die Wahl der Darstellungsform unproblematisch und allein abhängig davon, wie sie sich in die Totalität einfügt.

24 Die bürgerliche Gesellschaft hat bekanntlich eine unendliche Fülle an Regierungsformen in allen möglichen Schattierungen hervorgebracht, die in der Politologie unter den Polen Diktatur versus Demokratie abgehandelt werden. Gleichgültig, als wie totalitär oder freiheitlich hier bestimmte Erscheinungsformen beurteilt werden, und das betrifft auch die sogenannten realsozialistischen Varianten: gemeinsam ist ihnen der Bezug auf das Funktionieren der Kapitalreproduktion und auf das Recht als solches, so verschieden dieser Bezug im Einzelfall auch ausgefallen sein mag.

gesellschaftlicher – jedem Warentausch zugrundeliegender – Freiheit, erwies sich historisch, angesichts der diesem Konkurrenten entspringenden realen, gesellschaftlich konstituierten Macht, als unaufhebbar. Jede im Namen des neuen, nun ins Abstrakte verschobenen Souveräns auftretende Person (wie immer auch in Gruppen oder Klassen personifiziert), so sehr sie sich auch als dessen Stifter aufzuspielen mochte,[25] war von nun an gezwungen, als Wahrer einer Vernunft[26] aufzutreten, die sich nicht mehr unmittelbar aus einer göttlichen ableiten ließ.[27] Richter und Gerichte, die im Namen dieses Souveräns die Wahrheit verkündeten, hatten, vom Prinzip her, ihre Ermittlung seines Willens auf eine Vernunft zu stützen, die sich in einer allen personifizierten Verhältnissen äußeren, transzendentalen Welt konstituierte.

Dieser Bezug auf Vernunft verschaffte den amtlich bestallten Richtern keineswegs einen Freiraum, in dem sie selbstherrlich hätten agieren können. Sie waren nun zwar von personalen Weisungen weitgehend ‚befreit', [28] aber umso mehr an die gesellschaftspolitisch, das heißt in repräsentativ-demokratisch legitimierten Verfahren zustande gekommenen Gesetze gebunden und hatten deren Vernünftigkeit (und weniger die der personal als Vertreter des Souveräns auftretenden Regenten) zu legitimieren. Die Unzahl an Generalklauseln, die die Legitimität richterlicher Subsumtion ausweisen sollen, gibt, neben der in der bürgerlichen Gesellschaft explodierenden Anzahl von Gesetzen (auch wenn diese nichts weiter als den unmittelbaren Ausdruck der mit der Warenform sich universalisierenden Wertförmigkeit aller menschlichen Beziehungen darstellen), einen Eindruck von der neuen Qualität, der die Rechtsprechung nun zu genügen hatte: Einerseits hatte sich für diese rein gar nichts im privilegierten Zugang zum Souverän, in dessen Namen man ja weiterhin Recht sprach, geändert, andererseits hatte aber dieser Souverän sich in sich selbst dermaßen umgeformt, dass man über dessen neue Qualität in der Rechtsprechung unmöglich hinwegsehen konnte.[29]

25 Im Unterschied zu den Religionsstiftern und deren Propheten, die neues Recht zu schaffen vorgaben, müssen heutige Führer von Massenbewegungen immer behaupten, das von und mit ihnen zu schaffende Recht sei ein universal vorgegebenes, nur ‚leider' noch nicht verwirklichtes.

26 Auch und gerade der Nationalsozialismus trat als solcher Wahrer auf.

27 Selbstredend wurde auch diese Vernunft oft genug mit Göttlichkeit in Verbindung gebracht (der präzise Begriff für diese Dignität ist allerdings der der Transzendenz), aber dieser Gott war dann entpersonifiziert gedacht, also auf den Kapitalsouverän bezogen.

28 Eine ‚Freiheit', von der am allerwenigsten Richter etwas wissen wollen.

29 Nochmals: Es gibt eine Fülle historischer Ereignisse (beginnend wohl mit dem Doomesday-Book und der Magna Charta), die zweifellos als Vorläufer des spezifisch bürgerlichen Rechts angesehen werden und vor allem die hier bestehenden Unterschiede (etwa zwischen den angelsächsischen und kontinentaleuropäischen, insbesondere deutschen Varianten) erklären können. Man muss sich aber von der Vorstellung lösen, diese Ereignisse folgten einer ihnen immanenten Logik, die darstellbar wäre, ohne auf den Prozess der ursprünglichen Akkumulation Bezug nehmen zu müssen. Man sollte sich also davor hüten, unter dem Thema der Geschichte des Rechts unter der Hand die längst erledigte hegelsche Geschichtsphilosophie zu rehabilitieren.

Auch die aktuellen Versuche, die Scharia als Quelle ‚wahren' Rechts zu installieren oder zumindest in das bürgerliche Recht zu integrieren (was ja nicht nur in islamischen Ländern, sondern auch unter westlichen Intellektuellen bis hinein in die Rechtsprechung westlicher Gerichte betrieben wird), müssen unter dieser Perspektive der Angleichung des Rechts an den neuen Souverän betrachtet werden. Was davon politisch und moralisch zu halten ist, ist ein anderes Thema.

Gerade im für die einzelnen Staatsbürger gegenüber dem Verfassungs- oder Staatsrecht alltagspraktisch sehr viel bedeutsameren Zivil- und insbesondere Strafrecht geht es diesem Konkurrenten alter Souveränitätsbeziehung darum (und genau das verhilft ihm erst recht zu seiner Macht), das Geschehen, auf das die Urteile sich beziehen, so zu rekonstruieren, dass in diesem auf (subjektive) Absichten, Motive – seien es die der beteiligten Akteure, die des Souveräns, die Gottes – zunächst kein Bezug genommen wird, sondern, im Gegenteil, zu Beginn eines jeden Prozesses gerade in der Absehung von diesen Faktoren eine faktische Basis hergestellt wird, auf die dann das Recht erst angewandt werden kann.[30] Mit dieser, dem von Max Weber für die Wissenschaft formulierten Wertfreiheitspostulat nahezu funktional äquivalenten Basisbestimmung, ist durchaus nicht zugleich eine Revolutionierung des Rechts verbunden, oder auch nur bestritten, dass für die Rechtsprechung subjektive Motive und allein mündlich vorgetragene, und von daher zur Ermittlung objektiver Sachverhalte höchst zweifelhafte Zeugnisse weiterhin die Hauptrolle spielen (und das nicht nur zum Beispiel bei Betrug und Mord). Aber die Rekonstruktion des Einzelfalles selbst,[31] das Tatgeschehen, dem dann in der Verhandlung vor Gericht die geltenden Gesetze und die ermittelten Motive (die Tatbestände) jeweils überhaupt erst zugeordnet werden, nimmt in den rechtsstaatlich geführten Gerichtsprozessen eine Bedeutung an, die sie in der Vergangenheit höchstens in seltenen Ausnahmefällen schon hatte.[32] In diesen waren der Wille der Autoritäten (also der Status einer anklagenden Person), das Geständnis des Angeklagten[33] und die Zeugenaussagen die für die Wahrheitsfindung allein entscheidenden Faktoren. Die Zuordnung der Tat unter ein bestehendes Gesetz ergab sich meist schon aus der Anklage selbst und erst recht war die Frage, ob ein Angeklagter die Tat wirklich begangen hatte, weitgehend bedeutungslos, denn sonst wäre er ja gar nicht erst angeklagt worden.[34] Jedenfalls mussten, mit Beginn der Neuzeit, die vor Gericht zu verhandelnden

30 Die Kriminalfilme (und die ihnen entsprechende Literatur im Grunde seit Doyles Sherlock Holmes) insbesondere der letzten Jahre (im Hinblick auf die Gerichtsmedizin und die DNA-Analysen als gerichtsverwertbare Tatsachen) mögen, was die tatsächliche Bedeutung der Tatsachenfeststellung für die Rechtsprechung betrifft, wirklichkeitsfremd sein. Sie spiegeln jedoch exakt die Faszination, in der das Publikum es goutiert, wenn der Beweis für eine Täterschaft mit wissenschaftlichen Methoden erbracht werden kann, und es erwartet, dass die Rechtsprechung exakt diesem Realitätsbewusstsein folgt. Dass zwar auf diese Weise (wenn auch selten genug) eine Tat, noch längst aber nicht auch eine Schuld beweisbar ist, das wird in diesen auf die Wissenschaft fixierten Krimis ausgeblendet; sie enden mit dem Ende der Ermittlungsarbeit der Polizei. (Ausnahmen, wie die US-Fernsehserie *Law and Order*, bestätigen die Regel.)

31 Die Aufteilung vor Gericht in Staatsanwaltschaft und Verteidigung bringt zum Ausdruck, wie diese Rekonstruktion sicher gestellt werden soll.

32 Das bekannteste Beispiel für diesen Bedeutungswandel sind die im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit stattfindenden Hexenprozesse, die Inquisition insgesamt, auf die zur Illustration hingewiesen werden kann.

33 Immer wieder muss man darauf bestehen, dass der Positivist Foucault, besonders in seinem allseits goutierten Werk *Überwachen und Strafen*, die tatsächliche Geschichte und die Bedeutung einzelner historischer Ereignisse verfälscht (das gilt auch für die vorhin angesprochene Inquisition), um sich sowohl als Empiriker (als „Archäologe") darstellen zu können, als auch als derjenige, der dieser Empirie eine über den ‚alten' Positivismus (und Strukturalismus) hinaus gehende ‚Ordnung' zu geben vermag. In Wirklichkeit betrügt er den Positivismus um dessen Kern, dem man alles mögliche zu Recht vorwerfen kann, nur eines nicht: eine haltlose Beliebigkeit. Genau darauf aber läuft der von aller Negativität ‚gereinigte' Positivismus Foucaults hinaus.

34 Die Schlichtung von (vertragsrechtlichen, würde man seit der Neuzeit sagen) Streitfällen wurde von Mediatoren,

Fälle immer penibler daraufhin untersucht werden, ob sie, von den empirisch vorhandenen Indizien und deren logisch möglichen Verknüpfungen her gesehen, dem neuen Realitätsbewusstsein adäquat, überhaupt (‚tatsächlich') hatten stattfinden können.[35]

Kaum ein Richter, so sehr er auch den archaischen Rechtstraditionen weiterhin verpflichtet war, konnte sich dem neuen, gleichzeitig mit dem Kapital entstandenen Realitätsbewusstsein entziehen, in dem ein Bezug auf übernatürliche ‚Realitäten' – wie einen göttlichen oder, vor der damaligen Gerichtsbarkeit weit wichtigeren: satanischen Willen – immer verpönter wurde. Der sprachliche Ausdruck, der dafür steht, wie in diesem neuen Realitätsverständnis Logik und Empirie verbunden werden, lautet, alles andere als zufällig, ja auch: Gesetz, allerdings ein auf Natur beziehungsweise ‚praktische Vernunft' bezogenes, nicht von einem Gesetzgeber erlassenes. Seit dem 19. Jahrhundert trägt die gesellschaftliche Bewegung, die zuvor in Konkurrenz zu dem alten Souveränitätsbegriff getreten war (und gemeinhin mit der Aufklärung assoziiert wird) den Namen Positivismus und dessen Kernaussage besteht darin, dass er zur Ermittlung von Wahrheiten, die auch ein von welchem Souverän immer eingesetztes Gericht nicht bestreiten kann, einzig zwei Dinge benötigt: eine Anzahl empirisch gesicherter Daten und eine sie verbindende, in sich widerspruchsfreie Logik.

In welch neuartige Spannung die althergebrachte Justitia sich in einer derart bestimmten Realität gestellt sieht, lässt sich daran illustrieren, welchen Aufwand sie seitdem betreibt, um Fehlurteile zu minimieren. Von Rechts wegen sind solche Fehlurteile eigentlich nur möglich, wenn ein Richter den Willen des Souveräns falsch interpretiert haben sollte, was ihm aber nur der Souverän selbst vor Augen führen kann. Existiert dieser aber nicht in persona, und dazu noch eine Öffentlichkeit, in der der investigative Journalismus hohes Ansehen genießt, droht jedes Urteil, das eine Täterschaft nicht als – diesem Positivismus gegenüber – zweifelsfrei bewiesen darzustellen vermag, die Legitimität des Rechts zu beschädigen, womit die Rechtspraxis nicht mehr leisten würde, was zu leisten ihr seit ihrer Entstehung aufgegeben ist: den Bruch zu heilen, der dem Recht (im Grunde: dem Souverän) durch den Rechtsbrecher zugefügt worden ist.

V

Man kann nicht nur, sondern muss natürlich in aller Deutlichkeit bestreiten, dass dieser Positivismus realiter je auch nur die geringste Aussicht besessen hätte, die gesellschaftlich konstituierte Souveränität in ihrem Bestand auch nur ansatzweise zu gefährden

wie man diese ‚Weisen' heutzutage nennt, also ‚außergerichtlich' geregelt. Jene, je nach Stand, Tradition und Region unterschiedlich ablaufenden Verfahren mag man als Vorstufe zum Zivilrecht betrachten, sie haben mit diesem aber nicht viel gemein, da ihnen der direkte Bezug zu einem allgemeinen Recht, zu Gesetzen sowieso, und damit zum Souverän fehlte.

35 Illustrativ gut dargestellt wurde dieses neue Realitätsbewusstsein von Umberto Eco am Beginn seines Romans *Der Name der Rose*.

oder von zentraler Bedeutung für das Justizwesen zu werden. Was in den Rechtstheorien als Rechtspositivismus diskutiert wird, hat mit dem wissenschaftlichen Positivismus kaum mehr zu tun, als dass von ihm eine (wissenschaftslogisch gesprochen: auf dem Satz der Identität beruhende) definitorische Einheitlichkeit dem gesamten Recht unterzogen werden soll, mit dem Ziel, die zahllosen Antinomien, Doppeldeutigkeiten, zweifelhaften Unterstellungen und logischen Fehlschlüsse zu beseitigen, denen kaum ein Richterspruch zu entgehen vermag. In diesem Bemühen ist der Rechtspositivismus in jeder Hinsicht gescheitert. Was von ihm übrig bleibt, ist die einer jeden Rechtsordnung eingeschriebene Banalität, dass die Prozessbeteiligten sich an Gesetze zu halten haben – aber das wurde noch nie von irgendwem irgendwo bestritten. Noch weit weniger als zum Gesetzesautomaten kann die Rechtsprechung sich zum Sprachrohr wissenschaftlich-gutachterlich ermittelter Realität machen, also den wissenschaftlichen Positivismus für sich übernehmen, ohne sich selbst, was heißt: Sprachrohr des Souveräns zu sein, aufzugeben. Noch immer sind Geständnisse und Zeugenaussagen, Verhandlungen und Absprachen im Vorfeld des Prozesses, die Berücksichtigung subjektiver Befindlichkeiten bis hin zu den, von niemandem bestrittenen, weil menschlich verständlichen Voreingenommenheiten der Richter, abseits aller Rekonstruktionen des tatsächlichen, für die Beurteilung eines Falles bedeutsamen Ereignisses, für ein Urteil entscheidend, also Umstände und Erkenntnisgewinnungsverfahren, angesichts derer jeder Positivist nur verständnislos den Kopf schütteln kann.[36] Vor allem: positive Wissenschaft hat, so sagt es einem jeder Wissenschaftler, der sich der wissenslogischen Grundlagen seiner Profession bewusst geblieben ist, mit Gerechtigkeit rein gar nichts zu tun. Die gehört seinem System einfach nicht an – aber, wie gezeigt, dem System des Rechts zumindest insofern, als dass es, so wenig es dem Recht selbst um diese wirklich gehen mag, doch zumindest bei den Rechtsuchenden den Eindruck nicht vermindern darf, es handele so, als ob es diese doch herstellen würde. Und dem wäre, seitens einer ebenso selten wie der Rechtskritik stattfindenden Wissenschaftskritik noch hinzuzufügen: Mit der Ermittlung von Wahrheiten hat auch und gerade dieser Positivismus nichts zu tun; denn was er ermittelt, sind nichts weiter als Korrektheiten, die nur auf Sachverhalte zutreffen, die der menschlichen, das heißt der von seiner Libido bestimmten Realität, äußerlich sind.[37]

36 Wohin es führt, wenn sich der Positivismus philosophisch ernst nimmt, also in der analytischen Philosophie, und sich von hier aus dem Begriff der Tatsache, wie er in der juristischen Zunft gängig ist, zuwendet, zeigt sich etwa bei Walter Grasnick (Die Fakten und das Recht. Eine Sachverhaltscollage. In: Merkur 11/2011.) Von dem, was Juristen unter einem ‚Faktum' verstehen, bleibt dann rein gar nichts mehr übrig. Aus dieser Perspektive verstehen Juristen von Tatsachen so viel wie die Kuh vom Sonntag.

37 Dieser Positivismus verfehlt somit zum Beispiel mit innerer Notwendigkeit die Wahrheit, dass die Eigenwahrnehmung, was das Einhalten von Geboten oder Gesetzen betrifft, grundsätzlich immer eine vollkommen andere ist als die, in der es um Fremdwahrnehmung geht. Man braucht gar nicht auf den banalen Fall zu verweisen, dass die Spionage für das eigene (Vater-) Land einen zum Helden, die für das fremde (zumindest) zum Schurken macht, das gilt für Morde, Betrügereien usw. – und in unmittelbar persönlichen Beziehungen erst recht – ganz genauso. So sehr der Rechtspositivismus darüber auch hinaus will: Es dürfte keinen einzigen Richterspruch geben, der auf diese Differenz zwischen Eigen- und Fremdwahrnehmung

Es kann also nicht darum gehen, den (wissenschaftlichen) Positivismus gegen das Recht auszuspielen. Schließlich ist Wissenschaftskritik in der Nachfolge der Kritischen Theorie der Staats-, Ökonomie- und Rechtskritik gleichrangig, wenn auch leider ebenfalls ein Desiderat wie die Kritik der Form Recht. Aber festzuhalten ist: Diese, sich von subjektiver Willkür lossagende Form der Ermittlung realen Geschehens durchdringt, vermittelt durch den Souverän hindurch, auch das Recht. Diese Durchdringung – so wenig diese auch das Recht selbst als Ganzes zu etwas Neuem transformiert – macht es erst zum spezifisch bürgerlichen, und negiert darin die Formen, in denen personale Macht sich zuvor allein betätigte. In diesem Prozess reproduziert sich die sich aufspaltende Souveränität juristisch, das heißt: das Recht wird dem Kapital immer adäquater, und das, ohne sich von seiner Geschichte revolutionär abkoppeln zu müssen.[38]

Dieser Einbruch des Positivismus in das Recht führt jedenfalls zu spezifischen Neuerungen in den juristischen Verfahrensweisen, die, so logisch folgerichtig sie von heute aus auch erscheinen mögen, sich nicht evolutionär erklären, sondern nur als Angleichung an die neue, kapitalkonstituierte Realität begreifen lassen. Da wäre, auf das Zivilrecht bezogen (das, wie gesagt, ja schon als vom Strafrecht getrenntes Recht eine historische Besonderheit darstellt), natürlich als erstes der Umstand hervorzuheben, dass jeder Bürger – zum Beispiel, wenn er einem anderen eine Dienstleistung in Rechnung stellt –, Recht setzendes Subjekt ist. Wenn er einen Vertrag mit seinem Mitbürger schließt, steht ihm das vom Grundsatz her frei, er braucht (so weit er eine rechtsfähige Person ist) keinen zuvor zu fragen, ob er zu diesem Vertragsabschluss überhaupt berechtigt ist. Das Recht tritt hier erst in Erscheinung, wenn die Vertragsfolgen strittig werden. Geurteilt wird in diesem Fall über eine Rechtsetzung, die nicht vom Souverän ihren Ausgang genommen hat – was für vorkapitalistische Rechtsbeziehungen unvorstellbar ist.

Des weiteren wäre zu betonen, dass im bürgerlichen Recht – auch dies ist allein als Folge der Gewaltenteilung zu betrachten –, dem Gesetzgeber[39] vornehmlich die Aufgabe gestellt ist, Partial- und Allgemeininteresse zu einem Ausgleich zu bringen, den Bourgeois mit dem Citoyen zu versöhnen, also einen Gegensatz zu überwinden, den jeder Staatsbürger – anders als die früheren Untertanen – in sich ständig auszutragen gezwungen ist.[40] Es muss keineswegs zu einem Lob des Kapitals ausarten, wenn man in dieser Hinsicht feststellt, dass es seinem Staat aufgrund dieser historischen Besonder-

keinerlei Rücksicht (und sei es allein im Strafmaß) nehmen würde. Würde er dies nicht tun, fände die Rechtsprechung ohne Bezug auf die Subjekte statt und dann wäre schlussendlich kein Subjekt mehr bereit, das Recht (und die Gerichte) überhaupt noch in Anspruch zu nehmen.

38 Weswegen es etwa Hegel, aber mit ihm auch nahezu allen Staats- und Rechtstheoretikern überhaupt erst gelingen kann, die Entfaltung des Rechts als einen der allgemeinen Menschheitsentwicklung analogen Prozess darzustellen.

39 Also der Legislative, die aber nun einmal ganz und gar nicht als auch nur bevorzugter Ort zu betrachten ist, an dem der Souverän agiert: auch sie handelt, wie das Recht, in dessen Stellvertretung. (Das gilt für die ‚Entscheidungsträger' in der Exekutive, der Ökonomie, den Nationalbanken usw. in gleichem Maße.)

40 Wie dieser Staatsbürger ja auch als Produzent und Konsument von Waren ständig als Käufer und Verkäufer einen fundamentalen Rollenwechsel zu vollziehen hat.

heit durchaus möglich ist, mittels des Rechts in die von ihm ansonsten autonome Produktionssphäre so einzugreifen, dass der Arbeitszwang (auf den das Kapital natürlich nicht verzichten kann) in eine rechtlich abgesicherte Form gebracht werden kann, die die unmittelbare, also nicht vertraglich geregelte Ausbeutung weitgehend unmöglich (beziehungsweise unrentabel) macht, Kinder von ihr ausschließt, Krankheit unmittelbar verursachende Faktoren beschränkt oder Mindestlöhne garantiert. All dies natürlich nur unter der Voraussetzung, dass diese Beschränkungen für alle Kapitaleigner gleichermaßen gelten, die (nationalen) Wettbewerbsbedingungen also nicht beschränkt werden und die Durchschnitts-Profitrate sich nicht reduziert, sondern, nolens volens, dadurch oft gar gesteigert wird – was für einzelne Kapitaleigner und Geldbesitzer durchaus herbe Einbußen bedeuten kann. Wer mag, kann sogar davon sprechen, dass – im Vergleich zu früheren Zeiten – auch innerhalb der Form Kapital Fortschritt durchaus möglich ist, auch wenn er jederzeit wieder rückgängig gemacht werden kann. Ohne derartige ‚Fortschritte', und die allgemein besonders unter Sozialdemokraten verbreitete Hoffnung auf sie, hätte das Kapital sich längst in Luft aufgelöst.[41] Aber kein Recht kann den Souverän entrechten; das eine existiert nur durch den anderen. Eine herrschaftslose Gesellschaft unter der Regentschaft eines Souveräns ist jedenfalls ein Widerspruch in sich selbst und kein Souverän somit in der Lage, diesen Zustand herzustellen.

VI

Das Wesen des bürgerlichen Rechts kann, wenn auch in anderer Weise als bei Schmitt die Politik, die Ökonomie usw., doppelt bestimmt werden in der Hinsicht, dass die historische Vorstellung vom Recht (vorgeblicher Ort der Herstellung von Gerechtigkeit und Durchsetzung von Wahrheit in einem zu sein) ein Konglomerat mit den (diesen tradierten Vorstellungen äußerlichen) strukturellen Bedingungen kapitalistischer Produktionsweise (Ware und Geld beziehungsweise Politik und Ökonomie) eingeht. In der Einheit dieser beiden Bestimmungen des Rechts verliert mit der Zeit der historische Gegenspieler des vorkapitalistischen Souveräns – der aufklärerische Rationalismus – seinen Charakter als dessen politisch in Opposition zu ihm stehender Konkurrent, so wie, in gleichem Zuge, der Souverän seinen personalen Charakter.[42] Dieses neue, nunmehr kapitalkonforme Recht erfasst sehr bald nicht nur all die gesellschaftlichen Bereiche, in denen es als kodifiziertes ausdrücklich eine Rolle spielt, sondern dringt zudem in die Vorstellung aller Bürger von sich selbst, also in ihr Selbstbewusstsein ein.[43]

41 Ob in den Kommunismus, das lässt sich allerdings mit Fug und Recht äußerst stark bezweifeln.

42 Um ihn, bei den Deutschen, aber nicht nur bei ihnen, in der Person von Hitler, zurück zu gewinnen. Dass eine solche Person nur pathologische Züge tragen kann, die jede andere zum Fall für die Psychiatrie hätte werden lassen, liegt in der Logik der Sache, die aber hier nicht ausgeführt werden kann.

Im Alltagsbewusstsein bestimmt seitdem die Einheit von Recht und Kapitalsouveränität die gesamte (Rechts-) Person von Grund auf. Innerhalb dieser Personen lassen sich zwei Gruppen ausmachen: Die einen leben in dem kaum zu erschütternden ‚Glauben', all ihre Handlungen fänden in Übereinstimmung mit diesem (neuen) Recht statt. Alles, was sie – als kapitalkonstituierte Staatsbürger – tun, erachten sie als von vornherein vom Gesetz gedeckt. Die anderen verfügen über ein gesteigertes Selbstbewusstsein (was meist nichts anderes heißt, als dass sie über genügend Geld verfügen), das ihnen gestattet, das Recht – ganz legal und legitim – als ihnen äußerliches zu begreifen, was sie davon ausgehen lässt, dass ihnen alles erlaubt sei, was nicht ausdrücklich vom kodifizierten Recht untersagt worden ist.[44] So sehr diese Gruppen auch in einen Gegensatz zueinander geraten können[45] – in einer Hinsicht bilden sie eine unverbrüchliche Einheit: ihr Handeln findet grundsätzlich immer in Übereinstimmung mit dem statt, was der Souverän ihnen an Handlungsmöglichkeiten – in den Grund- und Menschenrechten vor allem – ‚gewährt'. Ob sie vom Gesetz gedeckte oder von diesem nicht ausdrücklich verbotene Taten begehen: was auch immer eine Person tut, der Bezug auf den Souverän bleibt derselbe. Das als Rechtsperson (also als Eigentümer seiner selbst) definierte Subjekt verhält sich somit zwar weiterhin wie der Christ in nicht-kapitalistischen Vergemeinschaftungen, der ja auch all sein Denken und Handeln auf seinen Souverän hin ausrichtete und ihm für alles, was ihm Gutes widerfuhr, Dankbarkeit entgegen zu bringen hatte. Aber dies mit dem entscheidenden Unterschied, dass sein Gott von dieser Welt ist, mehr noch: dieser von ihm selbst konstituiert wird, und zwar jedesmal genau in dem Augenblick, in dem er als Konsument mit dem von ihm ‚verdienten' Geld die Metamorphose dieses ‚seines' Geldes in neues Kapital ermöglicht.[46]

Bei all dem ist natürlich zu betonen, dass die so genannten Freiheitsrechte (von der Meinungs- über die Organisations- bis hin zur Reisefreiheit, um vom Wahlrecht gar nicht erst zu reden) sich nur deshalb als vom Souverän gewährte darstellen können, weil sie sich von der für die Kapitalreproduktion notwendigen Konkurrenz der Waren- und Geldbesitzer untereinander nur äußerst schwer abgrenzen lassen.[47] Der Staat, in dem sich im Normalzustand der Souverän (in der Form des Gewaltmonopols wie der

43 Das ist der Prozess, den Hegels Rechtsphilosophie zur Darstellung bringt. Diese reproduziert im Denken nichts anderes als die reale Verrechtlichung aller sozialen Beziehungen unter dem Kapital.

44 Diese Personen projizieren sich in die Rolle des Souveräns und glauben aus einem ‚rechtsfreien Raum' heraus Recht zu setzen. Der Prototyp dieser Personifikation ist der alte Unternehmer, der sogenannte Kapitalist, den es so heute bekanntlich nicht mehr gibt. Er hat sich in die modernen Funktionsmonaden aufgelöst, die man mit Ulrich Bröckling als „Unternehmer ihrer selbst" (In: Das unternehmerische Selbst – Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt am Main 2007) bezeichnen könnte, würde damit wie bei diesem Autor nicht von allem abstrahiert, was diese in das Kapital und dessen Rechtsbeziehungen erst noch einbindet.

45 Die Klassenkämpfe des 19. und 20. Jahrhunderts dürften sich auch unter dieser Perspektive abhandeln lassen.

46 Mit diesem Verhalten fühlt er sich von aller Schuld befreit, einer Schuld, die ihm ein Gericht mühsamst erst noch nachzuweisen hat, sobald etwas ‚schief' gegangen ist. Generell gilt natürlich: Wenn der Rechtsperson Unheil droht, projiziert sie die Verantwortlichkeit für ihr Handeln in die Juden.

der Währungshoheit) institutionalisiert, ist von der sich nur in der Konkurrenz freier und gleicher Waren- und Geldbesitzer einstellenden Mehrwertrate zwar existentiell abhängig. Jedoch (unter anderem in einer Antizipation des Ausnahmezustandes) achtet er (auch zur Sicherstellung seines Gewaltmonopols) streng darauf, dass gewährten Rechten auch ihnen äquivalente Pflichten gegenüberstehen. Dies betrifft vor allem die vornehmste Aufgabe aller Souveräne: über Leben und Tod ihrer Untertanen nach ihrem Ermessen verfügen zu können. Die Todesstrafe, die Pflicht, für sein Vaterland sein Leben hingeben zu müssen, mögen zeitweise ausgesetzt werden (das war in einigen Herrschaftsformen zuvor in Ausnahmefällen auch schon der Fall), bestehen aber fort und können jederzeit reaktiviert werden. Nur von diesen Bestimmungen des Staates aus jedenfalls kann die Bedeutung dieser Freiheitsrechte erfasst werden: Die Staatsbürger mussten sie sich erkämpfen, freiwillig gewährt wurden sie von keinem Staat dieser Welt und vom Souverän erst recht nicht – denn der existiert nur als gesellschaftliches Verhältnis, kann also weder etwas aus sich selbst gewähren noch entziehen. Erfolgreich war (und ist) dieser Kampf jedenfalls dann und nur dann, wenn (und wo) es gelang, einen von einer funktionierenden Kapitalreproduktion existentiell abhängigen Staat zu institutionalisieren.[48] Zwar kann auch hier nur er als Ort fungieren, von dem ausgehend Freiheitsrechte materiell, und nicht nur juridisch, gewährt und garantiert werden, aber es ist allein das abstrakt-gesellschaftliche Verhältnis Kapital, das die Bedingung ihrer Möglichkeit reproduziert. Wo es um die Sicherung oder gar Ausweitung dieser Rechte geht, greift die Fixierung auf den Staat, wie auf das Recht erst recht, jedenfalls viel zu kurz und sorgt für die Realitätsblindheit, die alle Staatsbürger, so rechtsstaatlich-demokratisch gesinnt sie auch sein mögen, kennzeichnet.

VII

Zurück zur Alltagspraxis bürgerlicher Rechtsfindung: Es dürfte kaum ein einziges Gerichtsurteil geben, das einer Begründung folgt, die die Besonderheiten des Einzelfalls im wissenschaftlichen Sinne korrekt, geschweige in der Urteilsfindung hinreichend berücksichtigt hätte. So wenig wie der Rechtspositivismus im besonderen heilt der Bezug auf die positivistische Denkform im allgemeinen das Subsumtionsproblem, sondern verschärft es eher, so dass dessen Unlösbarkeit zum einen offensichtlicher wird – und einem kritisch-distanzierten Bewusstsein vom Recht eventuell auf die Sprünge hilft –,

47 So offensichtlich der Zusammenhang zwischen einer funktionierenden Kapitalakkumulation mit durchgesetzten rechtsstaatlichen Grundrechten auch ist (auch im Zuge einer die ursprüngliche Akkumulation erfolgreich nachholenden Entwicklung wie im deutschen Kaiserreich, Japan und jetzt Russland beziehungsweise China), das Buch, das diese Verbindungen umfassend nachzeichnet, muss erst noch geschrieben werden.

48 Und umgekehrt gilt darum ebenfalls: gibt es einen solchen Staat nicht mehr, ist es mit den Grund- und Menschenrechten schnell vorbei.

und zum anderen darauf verweist, dass das Verhältnis von Besonderem zum Allgemeinen in dieser Gesellschaft generell nur als ideologisches, von Grund auf verkehrtes begriffen werden kann. Vor allem was diese Verkehrung betrifft wäre aber auf einen im Positivismus generell zum Ausdruck kommenden Aspekt des vom Kapital konstituierten Realitätsbewusstseins hinzuweisen, der möglicherweise über dieses hinaus zu weisen vermag.

Was mit letzterem bezogen auf das allgemeine Rechtsempfinden gemeint ist, lässt sich an der verbreiteten und akzeptierten Unschuldsvermutung (oder der Generalklausel: *in dubio pro reo*) demonstrieren. Mag sein, und vieles spricht dafür, dass diese in den allermeisten Gerichtsprozessen tatsächlich außer kraft gesetzt ist, dort also der Angeklagte, dieser Generalklausel widersprechend, im Grunde doch zu beweisen hat, dass er nicht der Täter war. Kein vernünftiger Mensch wird aber den unverzichtbar wahren Kern dieser in der Unschuldsvermutung angelegten Beweislast für unrechtmäßiges Verhalten[49] bestreiten, die darin besteht, dass der empirisch korrekte Nachweis eines Tatgeschehens die absolut unverzichtbare Voraussetzung eines jeden Urteils über sie zu sein hat. Diese, in dieser allgemeinen Form einer Prämisse nur auf der Basis eines Positivismus zu formulierende Generalklausel als schiere Selbstverständlichkeit, also als für eine nähere Befassung mit dem bürgerlichen Recht unerheblich zu erklären, missachtet in sträflicher Weise, dass dieser Positivismus in allen Urteilen, über welche Sachverhalte auch immer, nicht individuell, im eigenen Denken, sondern gesellschaftlich, vom Denken autonom, sich reproduzieren muss, soll er objektiv Geltung beanspruchen können.[50] Für die Objektivität dieser Geltung sorgt in dieser Gesellschaft das Kapital: keine Moral, keine Ethik, keine Normativität erzeugt aus sich heraus eine dieser vergleichbare Objektivität.[51] Wer oder was, so wäre zu fragen, sorgt für die ausnahmslose allgemeine Geltung dieser Selbstverständlichkeit dann, wenn das Kapital einmal nicht mehr existieren sollte?[52]

Es gibt weitere gute Gründe, den kapitalkonstituierten Positivismus, wo immer er sich zeigt, aber besonders in den Rechtsbeziehungen, nicht in gleicher Weise einer Kritik zu unterziehen wie das Recht als solches, da dies dann das Kinde mit dem Bade auszuschütten droht. Eng auf seinen Kern beschränkt etwa zeigt sich, dass erst der Positivismus die Bedingung der Möglichkeit zur Verfügung stellt, zu erkennen, dass einheitlich

49 In dieser Form gilt diese Beweislast nur für das Strafrecht: hier ist es der Staat (in Vertretung durch die Staatsanwaltschaft), der diese trägt. Dies gilt für das Zivilrecht und das öffentliche Recht so naturgemäß nicht: hier trägt diese Last derjenige, der einen Anspruch verfolgt oder eine Rechtsverletzung behauptet. Aber natürlich muss auch dies faktisch (positiv) nachgewiesen werden.

50 Schon der Begriff des Beweises lässt sich auf frühere Rechtsvorstellungen umstandslos keineswegs übertragen.

51 Die Ethiken mögen für ein gutes Gewissen sorgen, sind aber für die Konstitution objektiver Realität ohne Belang. Sie formulieren – wo Nietzsche Recht hat, hat er es halt – subjektive Ansprüche auf eine (in allem Altruismus versteckte, egoistisch verfolgte) Durchsetzung libidinös bedingter Herrschaft.

52 Der Rationalismus, wie sein Kern: der wissenschaftliche Positivismus, sind in genau diesem Sinne in die Dialektik der Aufklärung verwoben: vom Kapital konstituiert, droht er an genau dieser Konstitution auch wieder zugrunde zu gehen, sobald dessen Reproduktion in eine Krise gerät.

und allgemein zu regelnde Angelegenheiten in den gesellschaftlichen Beziehungen sich allein auf objektiv erscheinende Tatsachen und nicht auf subjektive Befindlichkeiten, Meinungen und Motive zu beziehen haben. So unabweisbar es ist, dass Taten immer ihren Grund in den libidinösen Besetzungen des Subjekts haben, das Kapital beweist, als bisher einzige Form gesellschaftlicher Synthesis, dass diese Handlungen gesellschaftlich vom Subjekt abgelöst werden können, um einen gesellschaftlichen Raum als Realität zu konstituieren, die ein von den Subjekten autonomes Eigenleben führt. Vernünftig organisiert ist diese Realität, und das wollen Linke einfach nicht begreifen, nicht etwa deshalb nicht, weil in ihr die gesellschaftliche Reproduktion sich über die libidinösen Besetzungen der Subjekte hinweg organisiert, sondern umgekehrt: weil, im Zwang zur Arbeit ebenso wie im Zwang zum Konsum – eingeschlossen in die Anerkennung der Geltung der Formen Staat und Geld –, die Libido der Subjekte mit der Objektivität der Reproduktion ineinander verschweißt; erst darüber generiert sich diese Realität als System von Ausbeutung und Herrschaft. Man muss es in aller Deutlichkeit betonen: der Kommunismus organisiert die Reproduktion des je individuellen Leibes als Verwaltung von Sachen oder er ist keiner. Was die Menschen darüber hinaus mit ihren Gedanken, Gefühlen, Absichten usw. anstellen, geht keine, etwa wie Staat und Recht institutionalisierte, Allgemeinheit etwas an.

VIII

Taten nicht vom leiblichen Individuum, aber von dessen inneren Regungen zu trennen, ist allerdings einem Positivismus unmöglich, dem die Sprache, der Diskurs, die Meinung, jedes Urteilen selbst schon als Taten gelten. Die Rede vom Sprechakt, die analytische Philosophie insgesamt, oder, wie in den Systemtheorien, die Überhöhung der Kommunikation zu einem unhintergehbaren Medium, statt sie als das zu betrachten, was sie ist: Mittel, sich mit seinen Mitmenschen zu verständigen – um von den postmodernen ‚Überwindungen' dieser Positivismen[53] ganz zu schweigen: all das und noch viel mehr bringt den Positivismus um dessen unhintergehbaren Kern, verwandelt ihn in Ideologie.

Was derartige Erweiterungen des positivistischen Kerngehalts für das Recht bedeuten, zeigt sich besonders krass, wo es ihm darum gehen müsste, sich selbst vor seiner Auflösung als spezifisch bürgerliches zu bewahren. So sehr letzteres sich auch auf den Souverän bezieht, es darf sich nicht explizit politisch begreifen, es darf die gesellschaftlichen Einflüsse, die auf es natürlich einwirken, nicht aus sich heraus politisch bewerten.[54] Allein der dem Recht äußerlichen Politik, vermittelt über den Staat, bleibt es vorbehalten, Politik in Gesetze, welchen Ideologien diese sich auch immer verdanken,

53 Die, wie von Foucault und seinen Adepten vorgeführt, von deren Negativität gereinigt werden, um zum „glücklichen Positivismus" zu gelangen.

zu transformieren. Ob diese Gesetze tatsächlich nur Taten, und nicht auch Diskurse, Meinungen, Überzeugungen für illegal erklären, geht die alltägliche Rechtsprechung nichts an, sondern allein die ‚höchstrichterliche'.[55] Gelingt es einer politischen Bewegung wie dem Nationalsozialismus (im übrigen einer positivistischen Ideologie par excellence)[56], sich diese Gesetzgebungskompetenz anzueignen (und die Gewaltenteilung zur Makulatur zu erklären), kann die Rechtsprechung im Grunde gar nicht anders, so zu tun, als beträfen sie diese Änderungen überhaupt nicht.[57] Würde die Justiz sich diesen Entwicklungen entgegen stellen, entzöge ihr der Souverän sofort die Legitimität, ganz abgesehen davon, dass den Richtern die Macht von vornherein fehlt, ihre Entscheidungen durchzusetzen – auch dazu müssen sie den Staat immer erst noch bemühen. Alle Welt aber glaubt, der Rechtsstaat sei so konstruiert, als könne das Recht aus sich selbst eine Resistenzkraft gegenüber seiner Umwandlung in ein Sprachrohr partikularer gesellschaftspolitischer Mächte entfalten – statt zu sehen, dass solcherart Resistenz sich allein aus dem Verhältnis ergibt, in dem der Staat zum Souverän steht. Um zu solch einem Sprachrohr zu werden, braucht das Recht sich jedenfalls gar nicht erst umzuwandeln, sondern es ist dieses von vornherein; kein Mittel, kein Gesetz, ein der Vernunft verpflichteter Positivismus erst recht nicht, vermag dies zu ändern.

54 Das Politische ist, auch dies ist eine Folge der Gewaltenteilung, wie eben auch der Durchdringung des Rechts mit dem Positivismus, nicht justiziabel. Der Vorzug gegenüber allen anderen Rechtsvorstellungen, dass die Legislative von der Judikative getrennt ist, droht daran zuschanden zu gehen, dass dem Recht die Feindbestimmung von vornherein abgeht, die es (als bürgerliches) real bedroht. Auf einen kurzen Nenner gebracht: Der Feind des Rechts steht in der Perspektive des Rechts immer links. Links sein ist, ungeachtet aller Fakten, geradezu definiert als Feindschaft gegen die herrschende Rechtsordnung. Die Rechte hingegen ist aus der Perspektive des allgemeinen Rechts kein Feind, sondern höchstens ein Gegner, denn sie interpretiert, wenn überhaupt, das geltende Recht ja nur anders, will es nicht durch ein anderes ersetzen. Die Justiz übernimmt hier also umstandslos die Blindheit des Politischen gegenüber den Gefahren, die von den Versuchen rechter Bewegungen ausgehen, die Vermittlungen zu zerstören, dank derer das Kapital sich überhaupt erst reproduzieren kann.

55 Wie bruchlos und rasant (und von den Hütern der Grundrechte in der EU nahezu ungestört) diese ‚auf Linie' gebracht werden kann, lässt sich zurzeit in Ungarn beobachten. (Siehe die Beiträge in diesem Heft zu diesem Thema.)

56 Verwiesen sei hier nur auf den Rassebegriff oder die Faszination aller Nazis für die Technik. Und auch die Ausschwitzleugner argumentieren schließlich strikt empiristisch und im Sinne der juristischen Logik – etwa bei der Beurteilung von Zeugenaussagen – vollkommen korrekt: Weist man jemandem nach, dass er sich in der Darstellung der Fakten auch nur in einem Punkt geirrt hat, ist dessen Glaubwürdigkeit erschüttert und mit ihr sind auch all seine sonstigen Aussagen zumindest stark in Zweifel gezogen. (Die Vorlage dafür liefert die Deduktionslogik in der Wissenschaft: Gerade hier gilt die gesamte Ableitung als falsch, sobald in ihr auch nur der kleinste Fehler entdeckt worden ist.)

57 Mit den Grundrechtsartikeln des deutschen Grundgesetzes, die von keiner Gewalt (auch der des Volkes nicht) geändert werden können, glauben die Deutschen, den Stein der Weisen gefunden zu haben, wie das Aushebeln der ‚freiheitlich demokratischen Grundordnung' verhindert werden kann. In Wahrheit schreiben sie damit das typisch deutsche Rechtsbewusstsein fort, das dem Recht eine von gesellschaftlichen Entwicklungen autonome Substanz zuschreibt, eine Substanz, die mit dem Souverän unmittelbar deckungsgleich sein soll und die schließlich in Adolf Hitler die ihr zukommende Personifikation gefunden hatte. Heute ist man zugegebenermaßen von einer Wiederholung derartiger Personifikation (noch) weit entfernt, aber eben doch nicht zugleich von dem festen Glauben, dass alle sozialen Beziehungen in der ‚Rechtssubstanz' fixiert werden müssten (so ja etwa auch der ‚Fiskalpakt' in der EU). Im angelsächsischen Recht sind solche Vorstellungen von einer ‚Substanz' undenkbar, denn hier hat alles Recht, ob kodifiziert oder nicht, sich an der freien Verfügungsgewalt der Staatsbürger über ihr Eigentum zu orientieren. Ein diesem Recht gegenüber überlegenes Rechtsbewusstsein zu besitzen, ist den Deutschen so wenig auszutreiben wie das Ressentiment, die US-Amerikaner zeichneten sich durch ihre Oberflächlichkeit gegenüber deutscher Geistestiefe aus.

Die aus vielen weiteren Gründen gegebene Unmöglichkeit der bürgerlichen Gesellschaft, sich, um sich vor ihrer Aufhebung zu schützen, ein explizit politisches Recht zu schaffen – das abseits aller sonstigen Rechtsgebiete reflektieren und fixieren könnte,[58] welche ansonsten nicht justiziablen Handlungen als Gefahr für den Fortbestand der bürgerlichen Gesellschaft als solche zu gelten haben –, führt dazu, dass die Rechtsprechung sich ständig in den ihr eigenen Positivismus verheddert.[59] Selbst wenn alle Prozessbeteiligten noch so genau wissen, dass die Angeklagten aus politischen Motiven heraus gehandelt haben, das Urteil darf sich auf dieses Wissen nicht beziehen, sondern muss jedem Einzelnen seine Tatbeteiligung ‚konkret' nachweisen. Die Naziprozesse – aber auch die des Internationalen Gerichtshofs in Den Haag[60] – geben hinreichend Anschauungsmaterial, welche Kapriolen in den Urteilsbegründungen das erzeugt.[61] Dem Behemoth ist der Leviathan, allein vom Recht aus gesehen, hilflos ausgeliefert,[62] wenn nicht gesellschaftliche Kräfte – möglichst ‚tatkräftig' – dafür sorgen, dass die politischen Bewegungen, die sich den kapitalistisch erzeugten Reichtum unmittelbar (das heißt ohne die der Gewaltenteilung entspringenden vielfältigen Vermittlungen zu beachten) aneignen wollen, in Grenzen gehalten werden, das Kapital also nicht an sich selbst erstickt.[63]

Gilt noch, um die in sich verkehrte Verquickung des Positivismus mit den Macht- und Herrschaftsbeziehungen im Recht zu illustrieren, die Feststellung zu treffen, dass

58 Um jedes Missverständnis auszuschließen: Aus diesem Begriff des ‚politischen Rechts' ist keine Forderung heraus zu lesen, ein solches Recht zu institutionalisieren, das wird von mir ja auch als unmöglich dargestellt. Es soll mit ihm allerdings auf die Wahrheit aufmerksam gemacht werden, dass der Verzicht auf eine eindeutig fixierte Feindbestimmung, ganz anders als alle Kulturalisten und Diskursethiker glauben machen wollen, keinem wie immer verstandenen ‚Frieden' auch nur den geringsten Dienst erweist, sondern zu einer Realitätsblindheit führt, in der die in allem Politischen implizit immer vorgenommene Feinderklärung zu einem fatalen und katastrophischen Ausbruch gelangt.

59 Diese Unfähigkeit hängt engstens mit dem Anspruch des Staates auf das Gewaltmonopol zusammen. Dieser Staat lässt es sich, zumindest solange kein Ausnahmezustand herrscht, nicht nehmen, der Ort zu sein, an dem der Souverän seine Freund-/Feindbestimmung politisch vornimmt. Gerade die deutsche Sucht nach einer Verrechtlichung aller sozialen Beziehungen belässt diese Wesensbestimmung des Politischen beim Staat – über das Ausnahmerecht zu verfügen, ist die Judikative jedenfalls der komplett falsche Ort, denn die verwaltet nur die Regel. Und so setzt der Staat die Justiz der Zumutung aus, politisch unerwünschte Handlungen und Überzeugungen erst kriminalisieren zu müssen, bevor sie darüber Recht sprechen kann.

60 Siehe den Beitrag *Ante in Kroatien und Europa* von Ljiljana Radonic in diesem Heft.

61 Wenn der Souverän eindeutig durchblicken lässt, wie zum Beispiel in den Prozessen gegen die RAF, dass es um die Verteidigung des Rechtsstaates als Ganzem geht, treten diese Kapriolen nur noch deutlicher hervor und der ‚normale' Positivismus des Rechtsstaats wird so weit ‚überdehnt' – man kann auch polemisch sagen: in den Ausnahmezustand überführt –, dass er kaum noch zu erkennen ist. Anders als in den Prozessen gegen rechte Gruppierungen (oder auch die Organisierte Kriminalität): Hier stimmt das gängige, also ‚unpolitische' Verhältnis zwischen Faktenlage und Recht seltsamerweise meist, von einem Ausnahmezustand finden sich in ihnen, siehe den zur Zeit stattfindenden Prozess gegen die so genannte NSU, nicht die geringsten Anzeichen.

62 Dies erst recht dann, wenn jener sich unmittelbar auf den Volkswillen als dem substantiierten Souverän beruft und nicht auf dessen gesellschaftlich vermittelte Formen seiner Repräsentation.

63 Die Ausnahme, bei der mit dieser Trennung von Politik und Recht insgesamt gesehen (und natürlich nur innerhalb der Formen, die diese Gesellschaft dafür bereit stellt) vernünftig umgegangen wird, ist auch hier Israel. Hier wird, aus der Erfahrung mit der deutschen Vernichtungspolitik, gewusst, dass Politik (etwa die viel geschmähte Siedlungspolitik oder die der gezielten Tötung), die für den Selbstschutz der Gesellschaft vor ihrer Vernichtung zu sorgen hat, und Recht – in einer durchgehend kapitalistisch organisierten Welt – nicht in ihrer Identität, sondern nur in ihrer Verschiedenheit, als zwei Seiten einer Medaille – der des Souveräns –, das Überleben sichern kann.

er nicht in der Lage ist, das Unterlassen einer Tat – sieht man von marginalen Ausnahmen wie dem offensichtlichen Verweigern einer Hilfe einmal ab – als einen für ein wahres Urteil wichtigen Tatbestand zu formulieren. Wobei, und das sollte selbstverständlich sein, hiermit – wie in all dem zuvor – nichts über Schuldfragen, Verantwortlichkeiten oder moralische Bewertungen präjudiziert worden sein soll. Diese hängen allein vom Einzelfall ab, dem das Recht prinzipiell nicht gerecht werden kann, und um die Zumessung von Strafen mag es ja im Strafrecht am Ende immer gehen, aber auch das gehört in die Geschichte des Rechts, eines Rechts, das von Grund auf überwunden werden muss, will man in eine herrschaftslose Gesellschaft eintreten.

Der Positivismus – und das betrifft den Rechtspositivismus in gleicher Weise – ist, zusammengefasst und auf seinen Kern reduziert, nicht das, was er zu sein behauptet: positiv. Sondern das genaue Gegenteil: er relativiert, was nichts anderes heißt als: negiert die Absolutheit des Souveräns, begrenzt ihn, seinem Begriff widersprechend, wenn auch nur zeitweise, auf Verhältnisse, die es dem Staatsbürger erlauben, einen Standpunkt außerhalb des Souveräns einzunehmen und sich so dessen Allmacht teilweise zu entziehen. Nur deshalb kann er sich als frei, als außerhalb des Rechts stehend begreifen, als es konstituierend, und er erbost sich in dieser Gesellschaft über dieses erst, wenn es dazu herangezogen wird, ihm zu bestätigen, Steuern hinterzogen zu haben. So oder in ähnlicher Weise wird er unweigerlich doch zum Objekt des von ihm ansonsten vor allem dann hoch gehaltenen Rechts, wenn er seinen Mitbürger des Betrugs beschuldigt. Aber dieses: außerhalb des Rechts stehen zu können, die reale Möglichkeit also zu besitzen, es zu negieren und auf dem korrekten Nachvollzug eines Geschehens bestehen zu dürfen, stellt eine ‚Leistung' des Kapitals dar, die in eine Zukunft verweist, in der die Gesellschaft ohne Souverän und Recht auskommen, in der also eine herrschaftsfreie Realität existieren könnte. In dieser Realität muss das Kapital natürlich durch Verhältnisse ersetzt worden sein, die diese Bedingung der Möglichkeit, außerhalb des Rechts stehen zu können, in vollkommen anderer Form reproduziert. Wie die beschaffen sein kann – darüber ist bisher aber noch nirgendwo ernsthaft nachgedacht worden. Dazu war die Liebe zum Recht bei allen Kritikern des Kapitals noch viel zu übermächtig.[64]

Völlig verfehlt wäre es, diesen Positivismus im Hier und Jetzt – und für die Zukunft gilt das erst recht – aus seiner Negativität ‚befreien' zu wollen.[65] Aber es schadet rein gar nichts, sich die Selbstverständlichkeit immer wieder mal bewusst vor Augen zu führen, dass auch und erst recht die Kritik gegen formale Logik und Empirie, wenn letztere sich ihrer Grenzen – der Beschränkung auf ein reines Tatgeschehen[66] – bewusst sind, nicht verstoßen darf. Der auf diesen Kern reduzierte Positivismus (im Grunde müsste

64 Oder, wie Thalmaier in seinem Beitrag (siehe Anm. 17) psychoanalytisch entschlüsselt: zum Vater.

65 Es kann also keinesfalls darum gehen, Wissenschaft zu kritisieren, indem man ihr vorwirft, sie sei nicht ‚wirklich' wissenschaftlich.

man sagen: Negativismus) kann nicht nur dem Recht, wo es gegen ihn verstößt, entgegen gehalten werden,[67] sondern ist auch der Kritik, sie negativ begrenzend, zugrunde zu legen. Auch ihr kann zwei plus zwei nicht fünf ergeben, aber, anders als alle Wissenschaftler glauben, so wenig wie aus einem Gesetz (und sei es ein Naturgesetz) lässt sich aus einer korrekten Systematisierung empirischer Daten auf Wahrheit schließen. Zu einer Erkenntnis, die mehr ist, als eine behauptete Wahrheit als in Wirklichkeit für eine Lüge zu erklären, kann einem kein Positivismus verhelfen – er ist eben, im Kern: negativ. Falsch positiv wird er, wenn er sich auf den Souverän, das Recht, den Staat und das Geld, also die Verdinglichungen falscher gesellschaftlicher Synthesis ausdehnt. Dort unterliegt er derselben Kritik wie diese Verdinglichungen; mehr noch: hat einer Kritik unterworfen zu werden, die zeigt, dass genau dieser Positivismus diesen falschen Formen erst die Basis verschafft, sich überhaupt verdinglichen zu können. Doch wenn die Kritik den Kerngehalt des Positivismus nicht als auch für sich geltend ausdrücklich anerkennt, dann droht ihr das Umkippen in blanken Voluntarismus, Utopien oder Verschwörungstheorien. Dieser zu bewahrende Positivismus ist aber kein Moment der Natur, keine anthropologische Konstante oder der Geschichte als ganzer immanent; er ist dieser Geschichte erst recht nicht enthoben, sondern konstituiert vom Kapital und für es konstitutiv gleichermaßen. Ihn aus dem Kapitalverhältnis herauszulösen, um ihn, ganz anders als Recht, Staat und Geld, der kapitalkonstituierten Objektivität analog, aufzuheben, ist eine alles andere als einfache, aber unbedingt notwendige Aufgabe aller Kritik.

66 Als ein Beispiel, wie eine positivistische Grundeinstellung fruchtbar gemacht werden kann, kann auf die französische Historikerschule (Jaques le Goff, Marc Bloch und viele andere) verwiesen werden. Hier wird das vorliegende Datenmaterial – also die von den meisten Historikern ansonsten bestenfalls bewusstlos reproduzierte, wenn nicht mit unreflektierten, hochgradig projektiven Aufladungen versehene ‚Quellenlage' – so strukturiert und zur Darstellung gebracht, dass man das Realitätsbewusstsein der im Mittelalter lebenden Menschen, im Unterschied zu unserem heutigen, gut nachvollziehen kann. Bezeichnenderweise gelingt dies aber eben nur für dieses Mittelalter (und noch einigermaßen für die römische Spätantike) als Übergang zur Neuzeit. Wo es um die Realität kapitalistischer Vergesellschaftung (oder antiker) geht, ist die Quellenlage wohl zu reichhaltig (oder zu arm), auf jeden Fall ungeeignet, um Historiker dazu zu befähigen, aus ihr andere als die geschichtlich bedingte Realität von vornherein verfehlende Schlüsse zu ziehen.

67 So gefasst, lässt das bürgerliche Recht durchaus eine immanente Kritik zu, auf die man nicht zu verzichten braucht, wenn sicher gestellt bleibt, damit nicht zugleich die Kritik am Recht im allgemeinen zu desavouieren.

Andreas Benl

Debord lesen in Teheran

Die Situationistische Internationale, der Antisemitismus und die orientalische Ideologie

> Natürlich könnte Israel langfristig überwältigt werden (aber wie würde die Welt in dem Moment aussehen?)
> **Guy Debord an Gianfranco Sanguinetti, 20. Oktober 1973**

Viel ist in den letzten zehn Jahren über Geschichte und Kritik der ‚Situationistischen Internationale' (SI) und ihren wichtigsten Protagonisten Guy Debord geschrieben worden. Die Ignoranz der kleinen und im Gegensatz zum linken französischen intellektuellen Mainstream an Hegel und Marx orientierten Assoziation gegenüber dem eliminatorischen Antisemitismus und der Shoah wird dabei meist als mehr oder weniger lässliche Ignoranz am Rande einer großartigen Gesellschaftskritik verhandelt; ein eklektizistisches Vorgehen, das den eigenen Anspruch der SI auf eine Kritik der Totalität der modernen Gesellschaft und ihrer Geschichte verfehlt. Der strategische Ausgangspunkt des Folgenden ist hingegen eine Bemerkung von Guy Debord kurz vor seinem Tod über Maurice Jolys *Gespräche in der Unterwelt zwischen Machiavelli und Montesquieu*. Joly hatte sein Werk im Jahr 1864 als literarische Tarnschrift zur Verbreitung liberaler Ideen gegen den französischen neo-monarchischen Despoten Napoléon III. herausgegeben. Die *Protokolle der Weisen von Zion,* die wohl folgenreichste antisemitische Fälschung des 20. Jahrhunderts, basiert zu einem Teil auf Entwendungen aus Jolys Text: Die behauptete jüdische Verschwörung zur Errichtung einer liberal-sozialistischen Weltdiktatur wird teilweise mit vermeintlichen Zitaten ‚belegt', die in Wirklichkeit Machiavellis antiliberalem Plädoyer aus den *Gesprächen in der Unterwelt* entstammen.

Debord schreibt: „Der Joly ist ein bewusst verstecktes Wunder, bereits zu seiner Zeit und noch mehr wegen der Folgezeit: Das, was die Gesellschaft des 20. Jahrhunderts geworden ist, indem sie so grandios den tatsächlich bereits unter der Herrschaft von Napoleon III. gegenwärtigen Modernismus verlängerte; die Niederlage von Montesquieu. Der polizeiliche und hetzerische Ursprung der *Protokolle* war mir schon immer bekannt. Aber ich wusste nicht, dass die so platt offensichtliche Fälschung *noch dazu* ein Plagiat war; und dass es eigentlich nicht mehr als eine einfache Umkehrung – von der pro-sklavenhalterischen Absicht her wie in Bezug auf die Schreibqualität – eines so ausgezeichneten Pamphlets war. In dieser Hinsicht markiert es eine wirkliche historische Wende; denn diese abscheuliche Fälschung erweist sich als ganz getreu dem Geist und der Praxis des abscheulichen Jahrhunderts des Nazismus, des Stalinismus und der spektakulären Demokratie. Es ist eine ‚echte Fälschung', wie man heutzutage gerne sagt. Joly schrieb spöttisch gegen Napoléon-le-Petit, die *Protokolle* sind hingegen lobend geschrieben und wie *für* Hitler; aber diese Spottschrift wie diese Eloge haben reale Phänomene vorweggenommen. 1903 ist daher ein wichtiges Datum im Aufkommen des modernen Spektakels,

dessen Beginn ich zuvor eher mit dem Krieg von 1914 (die patriotische Indoktrination, Kronstadt, der Marsch auf Rom) gesehen hatte."[1]

Mit diesen dürren Bemerkungen am Rande hat Debord den ganzen Focus der Geschichte der Situationistischen Internationale vom Tisch gewischt – ob und wenn ja mit welcher Absicht soll hier nicht weiter interessieren. Die Frage ist vielmehr, ob es Sinn macht, Debords Andeutung, die eigentliche Grundlage moderner Herrschaft sei der Antisemitismus, zum Ausgangspunkt zu nehmen, die situationistische Revolutionstheorie gegen den Strich zu lesen.

Zunächst muss festgestellt werden, dass die Strafe für das dröhnende Schweigen der Situationisten zur Shoah darin bestand, dass sich nach der Auflösung der SI Antisemiten und Holocaustleugner diverser Couleur dem Pro- und Postsituationismus anzunähern versuchten. Schon diese grausame Demütigung hätte ein Weckruf sein müssen, war sie doch die Wiederauferstehung jener „ultralinken" Weltverbesserer als Zombies, die Marx mehr als hundert Jahre zuvor bereits aus dem Orbit der internationalen organisierten Arbeiterbewegung vertrieben hatte.

Debord hat sich – soweit über deutsche Übersetzungen zugänglich – zu diesen Phänomenen nur peripher geäußert: „Ich hatte kürzlich die Gelegenheit ... das Zusammentreffen einer verblüffenden Bande eines Extremisten-Gemischs mitzuerleben, wo, wie in einer glücklichen Vereinigung, in einem heftigen Wirbelsturm ständig beschleunigter Blödheiten, flüchtige, aber klar erkennbare Elemente von: Maoismus, Nazismus, Fundamentalismus, Anarchismus, Rassismus, Situationismus und sogar Debordismus zusammenzuwohnen schienen." Man kann davon ausgehen, dass „Rassismus" und „Nazismus" vor allem die antisemitischen Tiraden der Versammelten bezeichnen, die anscheinend noch 1990 glaubten, Debord auf ihre Seite ziehen zu können: „Ich denke, dass es heimlich arrangiert war, in der verrückten Absicht, meine Bewunderung zu erlangen, eine Absicht, die gründlich enttäuscht worden ist."[2]

Auf die Enttäuschung folgten die Beschimpfungen aus dem Milieu – Jean-Pierre Voyer, Genosse seit den letzten Tagen der SI, traktierte Debord mit Hassbriefen als „alte Schwuchtel" und „Jesuiten". In dem Konvolut von Briefen wird jedoch deutlich, dass der eigentliche Feind die Juden waren, vor allem der Verleger Gérard Lebovici, der Debords Werke seit den frühen 1970er Jahren verlegte und Debord finanziell unterstützte. Lebovici wurde 1984 ermordet, die Täter nie gefunden. Es ist die besondere Tragik Debords, dass seine Spekulationen über den Mord an Lebovici niemals den Link zur Hasspost der „Elemente von: Maoismus, Nazismus, Fundamentalismus" legten oder er danach fragte, wie ein derartiges, parade-„spektakuläres" Racket überhaupt zustande kommen konnte.[3]

All dies wäre nur eine historische Fußnote, hätten die Situationisten mit ihrer Feindschaft gegen jede Form der Sozialdemokratie und des Leninismus-Stalinismus nicht ein Potential kritischer Theorie gegen das triste ‚Erbe von 1968' und die ideologischen Elementarteilchen des heutigen Kulturrelativismus – (Post-) Strukturalismus, Tiers Mondisme und Maoismus – geschaffen. Die situationistische Kritik verweist auf den Spannungsbogen zwischen der Marxschen *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* von 1844 und Walter Benjamins knapp hundert Jahre später geschriebenen Thesen *Über den Begriff der Geschichte*, entstanden im Angesicht der im Hitler-Stalin-Pakt kulminierenden finstersten Konterrevolution, der Gegenvernunft, die in Auschwitz ihren negativen Höhepunkt erreichte.

Das Marxsche Traktat ist ein Dokument der radikalen Aufklärung, er verortet die deutschen Verhältnisse „unter dem Niveau der Geschichte", eine zu diesem Zeitpunkt verständliche, wenngleich schon prekäre Einschätzung. Die Polemik ist in revolutionärer Absicht geschrieben, denn dass sich Deutschland „auf dem Niveau des europäischen Verfalls" befindet, bevor es jemals „auf dem Niveau der europäischen Emanzipation gestanden hat", bestätigt nur die Hoffnung darauf, dass die Deutschen gar nicht anders können, als die bürgerliche Emanzipation gerade *wegen* ihrer Rückständigkeit notwendig in einer sozialistischen aufzuheben: „*Deutschland als der zu einer eigenen Welt konstituierte Mangel der politischen Gegenwart* wird die spezifisch deutschen Schranken nicht niederwerfen können, ohne die allgemeine Schranke der politischen Gegenwart niederzuwerfen."[4]

Benjamin dagegen sieht sich 1940 als völlig isolierter Flüchtling mit dem katastrophischen Scheitern dieser Perspektive konfrontiert. Der Rückstand

1 Guy Debord: Ausgewählte Briefe. 1957 – 1994. Berlin 2011, S. 318 f.

2 Ebd. S. 312.

3 Aus Briefen des ‚Hegelsturmführers Voyer' an Debord, o. O., o. J.

4 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. Marx – Engels – Werke (MEW). Bd. 1. Berlin 1976, S. 387 f.

ist nicht zum Treibstoff der revolutionären Avantgarde geworden, vielmehr übernahm der deutsche Absolutismus anstelle der nur rudimentär vorhandenen Bourgeoisie die politische Vormundschaft über das in den Anfängen seiner ökonomischen Entwicklung stehende industrielle Kapital. Als dieser Vormund regulierte der preußisch-deutsche Staat von Anfang an die Widersprüchlichkeit kapitalistischer Entwicklung, die ihn in anderen Ländern erst auf den Plan gerufen hat. Der Kitt des doppelten Antagonismus zwischen dem autoritären halbfeudalen Staat, der sich unter seiner Kuratel entwickelnden Bourgeoisie und dem entstehenden Proletariat war von Anfang an der Antisemitismus, die Exterritorialisierung aller Widersprüche dieses nach Marxschen Maßgaben undenkbaren „Volksstaates" im jüdischen Feind – auf den alle Bedrohungen der prekären Einheit projiziert werden, sowohl die Assozialität des Kapitals als auch die staatsgefährdenden Tendenzen des Proletariats.

Benjamins „Begriff der Geschichte" benennt die Quelle für Versagen und Verrat der Sozialdemokratien in ihrer reformistischen und bolschewistisch-jakobinischen Variante gegenüber dem Nazismus: Es gebe „nichts, was die deutsche Arbeiterschaft in dem Grade korrumpiert hat wie die Meinung, *sie* schwimme mit dem Strom. Die technische Entwicklung galt ihr als das Gefälle des Stromes, mit dem sie zu schwimmen meinte. Von da war es nur ein Schritt zu der Illusion, die Fabrikarbeit, die im Zuge des technischen Fortschritts gelegen sei, stelle eine politische Leistung dar. ... Dieser vulgärmarxistische Begriff von dem, was die Arbeit ist ... weist schon die technokratischen Züge auf, die später im Faschismus begegnen werden."[5]

Die Situationisten teilten die Respektlosigkeit Benjamins gegenüber den Säulenheiligen der organisierten Arbeiterbewegung, allerdings aus einer gänzlich anderen Perspektive. Sie trieb ausschließlich die Frage nach dem Grund des Scheiterns der im 19. Jahrhundert noch für unausweichlich gehaltenen Weltrevolution um. Der Begriff des Spektakels sollte den Marxschen der Ideologie transzendieren und die ideologischen Reproduktionsbedingungen des Kapitalismus in der Ära des Massenkonsums kritisierbar machen. So schreibt Debord in seinem Hauptwerk *Die Gesellschaft des Spektakels*: „Während in der ursprünglichen Phase der kapitalistischen Akkumulation ‚die Nationalökonomie den *Proletarier* nur als *Arbeiter* betrachtet', der das zur Erhaltung seiner Arbeitskraft unentbehrliche Minimum bekommen muß, ohne ihn jemals ‚in seiner arbeitslosen Zeit, als Mensch' zu betrachten, kehrt sich diese Denkweise der herrschenden Klasse um, sobald der in der Warenproduktion erreichte Überflußgrad vom Arbeiter einen Überschuß von Kollaboration erfordert. Dieser Arbeiter, von der vollständigen Verachtung plötzlich reingewaschen, die ihm durch alle Organisations- und Überwachungsbedingungen der Produktion deutlich gezeigt wird, findet sich jeden Tag außerhalb dieser Produktion, in der Verkleidung des Konsumenten, mit überaus zuvorkommender Höflichkeit scheinbar wie ein Erwachsener behandelt."[6] Das Spektakel ist die Mystifizierung des entwickelten Kapitalismus einerseits, der im kalten Krieg erstarrten Diktaturen des sogenannten realen Sozialismus andererseits. Diesen zwei Polen – der Überlebensfähigkeit des modernen Kapitalismus und seiner vermeintlichen Aufhebung in den realsozialistischen Bürokratien an der Peripherie der Kapitalakkumulation – galt das Hauptaugenmerk der SI und Debords. Beide verdammen die Produzenten zur passiven Kontemplation ihrer produktiven und kommunikativen Fähigkeiten, anstatt diese zur selbständigen Gestaltung der Welt einzusetzen.

Der Nationalsozialismus wird, sofern er überhaupt behandelt wird, lediglich funktionalistisch ins Visier genommen, als „extremistische Verteidigung der von der Krise und der proletarischen Subversion bedrohten bürgerlichen Wirtschaft", aber auch als „*die kostspieligste* Form der Aufrechterhaltung der kapitalistischen Ordnung", die durch „rationellere und stärkere Formen dieser Ordnung beseitigt wurde". Benjamin war dagegen gezwungen, seine Kritik an Sozialdemokratie und Stalinismus im Lichte von deren Versagen gegenüber dem Nazismus zu formulieren. Sie wie Debord lediglich als „technisch ausgerüsteten Archaismus"[7] zu klassifizieren, wäre für Benjamin unmöglich gewesen. Wo die Situationisten sich nicht einmal über die Erfolge des Archaischen wunderten, konstatierte Benjamin noch vor der Shoah: „Das Staunen darüber, daß die Dinge, die wir erleben, im zwanzigsten Jahrhundert ‚noch' möglich sind, ist *kein* philosophisches. Es steht nicht am Anfang einer Erkenntnis, es sei denn der, daß die Vorstellung von Geschichte, aus der es stammt, nicht zu halten ist."[8]

Weil sie die Zäsur gar nicht wahrnahmen, waren die Situationisten auch nicht fähig, im Angesicht der

5 Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte. In: Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1. Bd. XI. S. 256 f.

6 Guy Debord: Die Gesellschaft des Spektakels. Berlin 1996, S. 36.

7 Ebd. S. 94.

historischen Katastrophe der Shoah den Widerstand gegen eine Wiederholung von Auschwitz zu formulieren. Ihr Verdienst besteht vielmehr darin, die linken Rationalisierungen der Verwerfungen, die nach 1945 vor allem in der Peripherie stattfanden, immer zurückgewiesen zu haben. Das machte sie unempfänglich für die Trikont-Begeisterung der 68er, deren Bedürfnis nach immer neuen Politmoden in sicherer Ferne diese schließlich zu Pol Pot und Khomeini führte.

Die erste wichtige Auseinandersetzung der Situationisten mit der Ambivalenz der Geschichte und ihrer Fortsetzung im Nahen Osten war die Beteiligung am Widerstand gegen den Krieg Frankreichs mit der algerischen Unabhängigkeitsbewegung unter der Führung des Front de Libération National (FLN). Darin unterschieden sie sich nicht von den anderen französischen Linksintellektuellen, inklusive Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir und Claude Lanzmann. Sie differierten höchstens in der Radikalität ihrer Positionen: 1958 rief die SI unter dem Titel *Ein Bürgerkrieg in Frankreich* zum notfalls bewaffneten Widerstand gegen den Putsch des französischen Militärs in Algerien und der Herrschaft General de Gaulles auf.[9]

Sie wurden jedoch deswegen nicht zu unkritischen Parteigängern des FLN, allerdings mit einer anderen Perspektive als Lanzmann, der sich entsetzt von seinen algerischen Genossen und Interviewpartnern abwandte, als diese nach der Unabhängigkeit nichts besseres zu tun hatten, als sich als Avantgarde des Antizionismus zu konstituieren. Die Kritik, die die Situationisten 1965 in einem in Algier verbreiteten Pamphlet an diesem Antizionismus übten, war eine taktische: „Die Bewegung, die die arabischen Völker zur Vereinigung und zum Sozialismus führt, hat gegen den herkömmlichen Kolonialismus Siege errungen. Aber es wird immer augenscheinlicher, dass sie mit dem Islam Schluss machen muss, der die herrschende Politik in den arabischen Staaten rechtfertigt, da sich diese Politik vor allem die Zerstörung Israels zum Ziele setzt, und sie auf unabsehbare Zeit rechtfertigt, da diese Zerstörung unmöglich ist: Nur das von den Arabern verwirklichte Modell einer revolutionären Gesellschaft kann die Kräfte der Unterdrückung im israelischen Staate auflösen. Wie das gelungene Projekt einer revolutionären Gesellschaft in der Welt das Ende des zum größten Teil künstlichen Zusammenstoßes zwischen Ost und West bedeuten würde, so würde der israelisch-arabische Zusammenstoß ein Ende nehmen, der nur seine winzige Reproduktion darstellt."[10]

Die Kritik des Islam taucht im Folgenden immer wieder in den Schriften der Situationisten auf und markiert eine wichtige Differenz zum Mainstream der antiimperialistischen Linken nach 1968. Denn der Islam ist nicht irgendeine Religion, die man als Linker je nach gusto taktisch integrieren oder bekämpfen kann. Seine Ideologie göttlicher Herrschaft ist im Vergleich zum Christen- und zum Judentum vermittlungslos. Die daraus resultierende auf unmittelbare Gewalt und Zwang rekurrierende dogmatische Widerstandskraft gegen die globale Expansion des Kapitals und die mit ihr einhergehenden liberalen Ideen macht ihn zum Refugium eines regressiv-totalitären Antiimperialismus. Eben diese Qualität weckte bereits in den algerischen Befreiungsnationalisten die unwiderstehliche Versuchung, den Islam für ihre antikolonialistische und antiimperialistische Agenda zu funktionalisieren. Dies jedoch nicht nur gegen die westlichen Gegner, sondern auch gegen jegliche interne libertäre Opposition.[11] Dass sich diese Funktionalisierung letztendlich auch gegen die bürokratischen Zauberlehrlinge wenden würde, war in den 1950er und 1960er Jahren noch kaum abzusehen, als die Religion in den staatssozialistisch orientierten islamischen Ländern lediglich als ein Mittel unter vielen zur Disziplinierung der Massen für die nachholende industrielle Entwicklung gesehen wurde.

Genau diese Funktion machte den Islam den situationistischen Antistalinisten besonders verhasst. Einer der Slogans am Ende der von Situationisten 1965 illegal in Algerien verbreiteten *Adresse an die Revolutionäre Algeriens und aller Länder* lautet: „Es leben die Genossen, die 1959 in den Straßen Bagdads den Koran verbrannt haben!"[12]

8 Benjamin: Begriff der Geschichte (wie Anm. 5), S. 255.

9 Siehe dazu: Ein Bürgerkrieg in Frankreich. In: Situationistische Internationale 1958 – 1969. Bd. 1. Hamburg 1976, S. 38; Texte der SI auch online unter http://www.si-revue.de/ (letzter Zugriff: 24. 2. 2013).

10 Adresse an die Revolutionäre Algeriens und aller Länder. In: Situationistische Internationale 1958 – 1969. Bd. 2. Hamburg 1977, S. 192.

11 In dem Film *Le soleil assassinée* des algerischen Regisseurs Abdelkrim Bahloul wird das Leben des frankophonen Dichters Jean Sénac geschildert, der sich nach der algerischen Unabhängigkeit entschloss, in Algerien zu bleiben. In einer Szene tritt nach einer Theateraufführung Sénacs ein als Mann aus dem Volk verkleideter Agent der Staatspartei auf und wirft Sénac seine Homosexualität vor. http://www.youtube.com/watch?v=Sg4KUq58taY&feature=player_detailpage#t=109s (letzter Zugriff: 24. 2. 2013).

Ein iranischer Situationist fasste diese Feindschaft 1989 folgendermaßen zusammen: „The ruling classes in countries in which Islam still holds sway have enforced a silence on Islamic matters, to the extent that even a simple critique cannot be allowed, because those who rule in the various feudo-bureaucratic dictatorships, use Islam to maintain their hideous grip on the wretched populations. Here we can see a similarity with Eastern bloc countries where truth and freedom of expression are muzzled, stalinism and Islam have a lot in common. Recently the Salman Rushdie affair has brought up to the surface a wealth of materials for analysis. One minute the President of Iran, the Ayatollah Ali Khamenei declared that the death order would be rescinded if Mr Rushdie apologised, a few hours later the Ayatollah-in-Chief Khomeini declared that even if Mr Rushdie repented it was the duty of every Muslim to put him to death."[13]

Nur vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, dass 1979, sieben Jahre nach der Auflösung der Situationistischen Internationale, die postsituationistischen Subrealisten in Hamburg die militant antikhomeinistische Broschüre *Des Kaisers neue Kleider. Über die orientalische Revolution* herausgeben konnten, deren Beurteilung des Antiimperialisten Khomeini in diametralem Gegensatz zu praktisch der gesamten damaligen Linken (inklusive eines zukünftigen deutschen Außenministers) stand. Die Subrealisten analysierten darin die Spezifik der kapitalistischen Modernisierung in den orientalisch-islamischen Gesellschaften am Beispiel Iran und erkannten hellsichtig die Todfeindschaft zwischen den (nichtstalinistischen) säkularen Revolutionären und den Islamisten: „Chomeini und seine Lakaien wissen sehr genau, daß diese Feindschaft unversöhnlich ist und keiner dieser islamischen Weltverbesserer macht heute noch ein Hehl daraus, daß es für die islamische Republik nur eine Lösung gibt: die vollständige physische Liquidierung dieser Kräfte. Das ist die ganze Geschichte des ersten halben Jahres dieser Republik."[14]

So erhellend diese historisch-kritische Analyse der Vorgeschichte der Islamischen Republik und der politischen Ökonomie des Islamismus ist, umso mehr reproduziert sie zum Ende hin den blinden Fleck der gesamten situationistischen Theorie. Auf der Tagesordnung scheint ein Wiederanknüpfen an den Marx von 1844 zu stehen – Revolutionen sind immer noch die Lokomotiven der Geschichte, die khomeinistische Kontrarevolution lediglich eine Zwangspause im unvermeidlichen Marsch hin auf die Konföderation nahöstlicher Räterepubliken. Das Ferment dieses Umbruchs stellen für die Subrealisten die Palästinenser dar: „Den Palästinensern, nicht ihren Führungsorganisationen, kommt dabei eine besondere Beteiligung zu, weil sie durch ihre Lage gezwungen sind, etwas anderes zu werden als eine irgendwie geartete arabische Nationalität. ... Durch ihre Entwurzelung stellen sie in den umliegenden arabischen Staaten eine Art Ersatzproletariat dar, und bilden dort das Arbeitspotential. Gerade das macht sie zu einer gewissen Speerspitze der arabischen proletarischen Revolution."[15]

Die Denunziation der imaginierten Exotik der orientalischen Ideologie und die Kritik des Kulturrelativismus der Linken bleibt unbestimmt, weil sie die Frage umgeht, welchen psychischen Mehrwert die konformistische Revolte des Islamismus anbietet.

Diesen blinden Fleck teilten die Subrealisten mit heutigen liberalen und neokonservativen Gegnern des Islamismus insofern, als dieser auch von jenen zumeist in den Termini der Kritik des ‚Realen Sozialismus' beziehungsweise der bürokratischen Despotien der Peripherie beschrieben wird: Als Rumpelkammer gesellschaftlich mehr oder weniger anerkannter Vorstellungen, deren autoritärer Rigorismus auf seine mangelnde Konkurrenzfähigkeit gegenüber dem Warenüberfluss der ‚freien Welt' verweist.

Doch ist der Islamismus gerade das Produkt des Scheiterns der nachholenden Entwicklung staatssozialistischer oder staatskapitalistischer Provenienz. Er ist kein Rückfall hinter die beschädigte Modernisierung, sondern ihr Resultat. Nicht die Analogie zum Stalinismus oder zu autoritären Entwicklungsdiktaturen, sondern die in der Differenz zum Nationalsozialismus aufscheinende Erbschaft desselben liefert die Spur zum Unwesen des Islamismus. Anders als der Nationalsozialismus hat der Islamismus seinen Schutzbefohlenen keine Krisenlösung durch Teilhabe an der Ausplünderung unterworfener Länder und der Verteilung der Beute des antisemitischen Massen-

12 Adresse an die Revolutionäre Algeriens und aller Länder (wie Anm. 10), S. 194.

13 Al-Djouhall: The Misery of Islam, o. O., 1989. http://www.campin.me.uk/Politics/misery/misery.html (letzter Zugriff: 24. 2. 2013).

14 Subrealistische Bewegung: Des Kaisers neue Kleider. Über die orientalische Revolution. Hamburg 1979, S. 3 (online: http://www.oocities.org/wiederaneignung/or/inhalt.html, letzter Zugriff: 24. 2. 2013) Die Subrealisten waren eine Gruppe von Autorinnen und Autoren um die in Hamburg herausgegebene Zeitschrift *Revolte!*, die zwischen 1973 und 1982 erschien.

15 Ebd. S. 43 f.

mords – Subsistenz im Austausch gegen Todes- und Tötungsbereitschaft – zu bieten.[16] Deshalb bleibt er ans religiöse Dogma gekettet. Während die Nazis die ins Stocken geratene Dynamik des Kapitals als Rassenkampf und antisemitische Raserei reinszenierten, scheint der Islamismus gestützt auf die Ölrente den totalen Stillstand und die Eliminierung jeglicher seit Mohammed vollzogenen gesellschaftlichen Innovation zu propagieren. Doch kaum etwas hassten die Ideologen der Islamischen Revolution im Iran – Ali Shariati und Ayatollah Khomeini – mehr als den konservativ-reaktionären Quietismus im Islam. Shariati beschrieb die koranischen Figuren Fátima und Zainab als Vorbilder für die moderne, aktiv für die Rettung des Islam kämpfende muslimische Frau – in Opposition zur traditionellen Vorstellung einer auf Heim und Herd beschränkten Frauenrolle.[17] Khomeini machte sich über die Behauptung lustig, der Islam würde technologischen Fortschritt ablehnen.[18] Vor allem aber entwickelte er eine machiavellistische Doktrin, wonach der Führer der Islamischen Republik selbst die in der Sharia festgelegten, vermeintlich heiligen und unveränderlichen Gesetze missachten dürfe, solange dies den höheren Werten ‚des Islam' diene. Als islamischer Souverän und Stellvertreter Gottes qualifiziert sich derjenige, der im Ausnahmezustand das eigentliche Wesen des Islam erkennt, anstatt an den Buchstaben der Sharia zu hängen.[19] Dreh- und Angelpunkt dieses ungeglaubten Glaubens ist wie im Nationalsozialismus der metaphysische Feind, als den Khomeini in frühen Schriften die Juden, später den Zionismus und Israel bestimmte. Und dies markiert die Differenz zum Realsozialismus nach Stalin, dem der Antizionismus eher taktisches Mittel seiner Außenpolitik war und dem es misslang, ihn als Legitimation seines Herrschaftssystems in Stellung zu bringen. Noch heute käuen Panarabisten und Islamisten die einst von Moskau in die Welt gesetzte Phraseologie vom antiimperialistischen Kampf gegen die Zionisten wieder. Auf die Idee, dies für einen Ausdruck des sozialistischen Bewusstseins der nahöstlichen Massen zu halten, kamen aber nur die traurigen Kämpen der Linken, die dieses Missverständnis im Orient häufig mit ihrem Leben bezahlten.

Zwar äußerten sich die Situationisten bis zur Auflösung der SI im Jahr 1972 nicht zum Islamismus, der zu diesem Zeitpunkt auch noch nicht als relevante politische Kraft aufgetreten war. Die fatale Rolle des Antizionismus als Stabilisator der heiligen Allianz aller reaktionären Bewegungen und Regimes im Nahen Osten war der SI jedoch wohlbekannt. In ihrem 1967 erschienenen Pamphlet *Zwei lokale Kriege* benannten sie anlässlich des Sechs-Tage-Krieges „die ständige Aufrechterhaltung des israelischen Vorwands" als den wesentlichen Grund für die Stagnation jeglicher emanzipatorischer Bestrebungen in der Region. Umso schwerer wiegt das Schweigen der SI zum Versagen der deutschen und europäischen Arbeiterbewegung gegenüber dem Antisemitismus, der schließlich die Shoah ermöglichte. Diese Geschichte wird in *Zwei lokale Kriege* nur einmal verschämt angedeutet und in ihrer Analogisierung mit dem sozialdemokratischen Reformismus grotesk verzerrt: „Gewiss hat ihm [dem Zionismus] die konterrevolutionäre Entwicklung im letzten halben Jahrhundert recht gegeben, aber auf dieselbe Art und Weise wie die Entwicklung des europäischen Kapitalismus gegenüber Bernsteins reformistischen Thesen." Angesichts dieser Ausführungen verwundert es nicht, dass die Gemetzel des Nazi-Kollaborateurs Amin al-Husseini in Palästina 1936 – 1939 als spontaner Aufstand gegen die „Opposition aller Führungen" klassifiziert und

16 Siehe dazu: Danyal Cosmoproletarian: Wider die khomeinistische Despotie. http://cosmoproletarian-solidarity.blogspot.de/2012/11/wider-die-khomeinistische-despotie.html (letzter Zugriff: 24. 2. 2013).

17 Siehe *Fatima ist Fatima* von Ali Schariati. http://german.irib.ir/radioislam/islam-im-westen/item/149185-fatima-ist-fatima-von-ali-schariati-teil-1 (letzter Zugriff: 24. 2. 2013).

18 „Der Anspruch, dass der Islam sich technologischen Innovationen widersetzt, ist wie Muhammad Reza Pahlawis Ausspruch, dass die Geistlichen und Verfechter der Islamischen Revolution das Reisen auf Vierfüßlern vertreten, nichts anderes als eine dumme Behauptung. ... Im Gegenteil betonen der Islam und der Heilige Qur'an den Wert von Wissenschaft, Lernen und Technologie. Wenn aber ‚Zivilisation und Modernität' gemäß der Terminologie einiger professioneller Intellektueller, die es als Freiheit definieren, sich mit religiös verbotenen Taten einschließlich Prostitution und sogar homosexuellen Beziehungen und dergleichen zu beschäftigen, interpretiert werden soll, dann kann ich nur sagen, dass diese Vorstellung stets allen göttlichen Religionen und Völkern entgegensteht, wenn auch einige Individuen oder pro-östliche und pro-westliche Leute diese Dinge blind propagieren." (Politisches und religiöses Testament von Imam Chomeini, 1989. http://www.eslam.de/manuskripte/testament/testament_imam_chomeini.htm, letzter Zugriff: 24. 2. 2013.)

19 So schrieb Khomeini in einem Brief an Khamenei: „The government has the right to unilaterally terminate its religious contracts with the people, if those contracts are against the interests of the country and Islam. The government has the right to prevent anything, whether related to religious rituals or not, as long as it is against the interests of Islam." (Zit. n. Mehdi Khalaji: Apocalyptic Politics. On the Rationality of Iranian Policy. Washington 2008, S. 27. http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/apocalyptic-politics-on-the-rationality-of-iranian-policy, letzter Zugriff: 24. 2. 2013.)

schließlich behauptet wird, nur eine „anti-staatliche, revolutionäre arabische [nicht etwa israelische oder israelisch-arabische] Bewegung" könne „gleichzeitig den israelischen Staat auflösen und die von ihm ausgebeuteten Massen für sich gewinnen."[20] Diese Passagen stellen eine signifikante antizionistische Verschiebung des oben zitierten Ziels einer „Auflösung" des arabisch-israelischen Konflikts durch die Revolutionierung des gesamten Nahen Ostens dar. Man kann der SI lediglich zugutehalten, dass ihr der palästinensisch-israelische Konflikt niemals in ähnlicher Weise zur Obsession wurde wie der restlichen Neuen Linken und dass sie sich 1969 sofort vom mutmaßlichen Autor des Textes – dem Tunesier Mustapha Khayati – trennte, als dieser sich der palästinensischen PDFLP anschloss.

Debord zeigte sich im Folgenden vor allem von den seiner Meinung nach spektakulären Qualitäten des sogenannten Nahostkonflikts angewidert. Während des Jom-Kippur-Krieges 1973 schrieb er: „Der letzte Krieg im Nahen Osten ist der Gipfel des Spektakels. Ein offenes Einverständnis zwischen Moskau und Washington ... um endlich zu einem Frieden zu kommen, den die kriegslüsterne arabische Bevölkerung akzeptieren kann. ... Kurzum, mir scheint, dass die Araber noch nie so sehr *verachtet* worden sind. Wenn sie damit zufrieden sind, umso besser für sie. Dem wird mit Sicherheit keine Commune folgen." Und er äußert einen Impuls des erschrockenen Innehaltens angesichts der Folgen einer möglichen israelischen Niederlage: „Natürlich könnte Israel langfristig überwältigt werden (aber wie würde die Welt in dem Moment aussehen?)"[21]

Debords Erstaunen über die Entstehungsgeschichte der *Protokolle der Weisen von Zion* kann vor diesem Hintergrund als späte partielle Einsicht in die Defizite der situationistischen Kritik gesehen werden. Allerdings stellt sich die Frage, ob die Klassifizierung dieser folgenreichen Fälschung als Urgrund des modernen Spektakels von den situationistischen Definitionen dieses Begriffs getragen wird. Gilles Dauvé hat aus traditionalistisch linkskommunistischer Perspektive die situationistische Theorie des Spektakels kritisiert. Diese habe die Kritik der kapitalistischen Produktion in eine des Konsums in der vom Kapital zugewiesenen und kontrollierten Freizeit gemacht, sie verbleibe auf der Ebene der Zirkulation, des warenförmigen Scheins, anstatt die Revolutionierung des Produktionsverhältnisses ins Visier zu nehmen.[22] Eine solche Kritik ist nur möglich, wenn man davon ausgeht, dass das Verhältnis von Kapital und Arbeit ausschließlich logisch, nicht historisch konstituiert ist, und die Frage danach, warum die von Marx und Engels konstatierte „wirkliche Bewegung" der Geschichte nicht in der Assoziation freier Produzenten, sondern in Auschwitz endete, illegitim ist. Teilt man diesen geschichtsblinden Schematismus nicht, der noch hinter Lukács zurückfällt, so ergeben sich ganz andere Fragen an das antispektakuläre Agieren der Situationisten: was wurde durch die Konstellation des kalten Kriegs eigentlich „stillgestellt" – war es immer noch die mit dem Stalinismus abgebrochene Geschichte der Weltkommune? Oder wurde in Ost und West die neue Ordnung des Nationalsozialismus eingefroren, ohne jemals gesellschaftlich revidiert worden zu sein? Den massivsten Angriff auf die Zirkulation, das „Dorado der bürgerlichen Existenzen" (Horkheimer) hatte bereits die Krisenlösung des Nationalsozialismus dargestellt: Staatliche Monopolverwaltung und Raubökonomie mit absoluter Mehrwertproduktion einerseits, terroristisch-ideologische Verdoppelung dieser Abschaffung der bürgerlichen Gesellschaft andererseits im eliminatorischen Antisemitismus und der Shoah.

Ob ein Wiederanknüpfen an die revolutionären Bestrebungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts möglich ist, hätte nur in Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Katastrophe, die der Stalinisierung der Arbeiterbewegung folgte, bestimmt werden können. An den Stellen, wo am deutlichsten wird, dass die SI diese Kritik nicht leisten konnte oder wollte (so etwa in *Zwei lokale Kriege*), sind ihre Texte am schwächsten und münden in eine abstrakte Gegenüberstellung positiv besetzter Spontaneität und bürokratischer Organisation, Aktivismus und Kontemplation etc.[23]

Weder der Nationalsozialismus noch der Islamismus können sich jedoch mit einer passiven Gefolgschaft zufriedengeben. Antisemitismus als ihr

20 Zwei lokale Kriege. In: Situationistische Internationale 1958 – 1969. Bd. 2. Hamburg 1976, S. 263, 265, 268.

21 Debord: Briefe (wie Anm. 1., S. 141.

22 Gilles Dauvé: Kritik der Situationistischen Internationale (1979). http://www.wildcat-www.de/material/m12dausi.htm (letzter Zugriff: 24. 2. 2012).

23 Anders Benjamins Kritik, die sich jedenfalls diesen Dichotomien entzieht (auch wenn sie in einem auf anderer Ebene fragwürdigen Ruf nach einer kommunistischen „Politisierung der Kunst" endet): „‚Fiat ars – pereat mundus' sagt der Faschismus und erwartet die künstlerische Befriedigung der von der Technik veränderten Sinneswahrnehmung, wie Marinetti bekennt, vom Kriege. Das ist offenbar die Vollendung des *l'art pour l'art*. Die Menschheit, die einst

Gravitationspol ist die Internalisierung herrschaftlicher Willkür, die auf die Opfer des Judenhasses projiziert wird und gleichzeitig die Herrschaft freispricht. Ohne die Dauermobilisierung gegen den Weltfeind zerfallen diese Bewegungen in ihre Bestandteile: Rakkets, die nur von der gemeinsamen Mission der Vernichtung zusammengehalten werden.

Wenn die SI nicht dem Verdikt der vollendeten Nichtigkeit im Hinblick auf die universelle Emanzipation verfällt, wie die restliche Neue Linke, so wegen ihres sturen Festhaltens an der Einlösung des Gebrauchswertversprechens des Kapitals, das jene drangegeben hat. Die Preisgabe des Internationalismus zugunsten der Affirmation der sogenannten kulturellen Differenz (die nicht zufällig zuerst der intellektuelle Neofaschismus der 1970er Jahre ins Spiel brachte) ist der Ausgangspunkt der Verschiebung des Explosionspols des antimodernen und antisemitischen Ressentiments hin zur Linken. Aus dem bereits falschen linken Antiimperialismus ist die Transformation der Kritik der *Erscheinung* des kapitalistischen Reichtums in die Liebe zu Armut und Barbarei geworden, wie sie sich seit Foucault im Kulturrelativismus vollzogen hat.

Nimmt man Debords späte Bestimmung des modernen Antisemitismus als Urgrund des Spektakels ernst, so müsste dieses neu begriffen werden: weniger als Ausdruck konsumistischer Duldung der herrschenden Ideologie, sondern als aktive Selbstzurichtung der Antisemiten zum emanzipationsfeindlichen Mob. Nicht als Fügsamkeit gegenüber einem von oben bestimmten Schicksal, sondern als aktive Sabotage der Möglichkeit zum Besseren, Kompensation der Versagung im Ressentiment gegen Geist und Geld.

In solcher Perspektive kann die Linke in gewisser Weise – wie von Debord in den 1988 erschienenen *Kommentaren zur Gesellschaft des Spektakels* konstatiert – tatsächlich als Träger des integrierten Spektakulären als Fusion von diffusem und konzentriertem Spektakel verstanden werden. Allerdings weniger aufgrund der machtpolitischen Erfahrungen der Abfallprodukte des internationalen Stalinismus und des staatskapitalistischen Reformismus der Sozialdemokratie, wie Debord meinte (denn beides wurde nach 1989 obsolet); sondern vielmehr wegen der Abdichtung des Antizionismus gegen jede Kritik im kulturrelativistischen *double bind*, wie er zuletzt in der Auseinandersetzung um die Adornopreisträgerin Judith Butler zutage trat.

Die westlichen Israelkritiker goutieren den djihadistischen eliminatorischen Antizionismus, ohne ihn jedoch selbst exekutieren oder verantworten zu wollen. Die islamistischen ‚Anderen' können nicht kritisiert werden, da sie sich aufgrund ihrer vermeintlichen kulturellen Differenz im Jenseits des Orbits einer universellen Aufklärung befinden, die wiederum als eurozentrisch abgestempelt wird. Genausowenig wollen sich aber die westlichen Claqueure kritisieren lassen, da sie sich nicht selbst als Islamisten verstehen, sondern „nur' deren Motive als „progressive' nobilitieren. Israel bliebe, würde es dieser Gegenlogik folgen, nur die Auflösung, und zwar in Erfüllung zweier sich ausschließender Ansprüche: den Vorposten des Weltjudentums auf muslimischem Boden zu tilgen und gleichzeitig den verstockten jüdischen Partikularismus gegenüber einem sich als postnational verstehenden Europa aufzugeben.

Wäre dieses Paradox lediglich Gehirnakrobatik einiger westlicher Akademiker, könnte man sich jede weitere Reflexion darüber sparen. Seit über 60 Jahren fokussieren sich jedoch die politökonomischen Konkurrenzverhältnisse der Weltmächte in einer unterentwickelten Region, die vor allem als Rohstofflieferant in Erscheinung tritt – und das nur, weil sich dort der mehr denn je bedrohte jüdische Staat befindet. Jede Verteidigungsaktion Israels generiert immer noch mehr globale Schlagzeilen als die Eurokrise oder der ökonomische Konkurrenzkampf zwischen den USA und China, ja der Nahe Osten dient sogar als Bühne, auf der diese Konkurrenzen quasi am verschobenen Objekt ausgetragen werden.

Neu ist jedoch, dass die heilige Allianz aller Israelfeinde seit dem Aufstand im Iran 2009 und dem Sturz der Autokratien in Tunesien, Libyen und Ägypten zumindest prekär geworden ist. In Syrien stehen die Spaltprodukte dieser Allianz bereits im Krieg miteinander, Hisbollah, einst Bannerträger des ‚Widerstands' gegen Israel, ist heute in der ganzen sunnitischen Welt als Lakai Assads und Khameneis verhasst. In Ägypten und Tunesien versuchen die Muslimbrüder ihren Islamischen Staat zu errichten, stoßen dabei aber auf erbitterten Widerstand säkularer Kräfte – eine Todfeindschaft, die erst nach dem Sturz von Mubarak und Ben Ali offen zutage getreten ist. Im

bei Homer ein Schauobjekt für die Olympischen Götter war, ist es nun für sich selbst geworden. Ihre Selbstentfremdung hat jenen Grad erreicht, der sie ihre eigene Vernichtung als ästhetischen Genuß ersten Ranges erleben läßt." (Walter Benjamin: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Nachwort. In: Illuminationen, Ausgewählte Schriften 1. Bd. XI. S 169.)

Iran hat schließlich das Regime wieder die Oberhand über die Opposition gewonnen und droht den ganzen Orient in einen verheerenden Krieg zu stürzen.

Die vorläufig einzig positive Nachricht in diesem blutigen Wirrwarr könnte sein, dass Israel nur noch einer von mehreren Brennpunkten des auf den Nahen Osten gerichteten Weltinteresses ist. Mehr noch: es ist heute schwieriger denn je geworden, mit dem bloßen antizionistischen Fingerzeig Einheit herzustellen. Im Gegensatz zu den westlichen Freunden der kulturellen Differenz sind alle politischen Kräfte im Nahen Osten heute mehr und mehr gezwungen, für das einzutreten, was sie selbst sind, nicht was sie zu sein glauben oder anderen zu sein scheinen.

Da die sogenannte entwickelte Welt ausgerechnet einer ihrer zurückgebliebensten Regionen die Bürde auferlegt hat, Entscheidungsträger für die Zukunft des Globus zu sein, stehen die Gesellschaften des Nahen Ostens nun vor der Wahl, sich für die Luxusressentiments der westlichen Intellektuellen und in den auszutragenden Konkurrenzkämpfen der *Powers that be* in einem Atomkrieg verheizen zu lassen, oder sich diesem Auftrag zu entziehen. Letzteres würde, in welcher Form auch immer, den Bruch mit dem spektakulären Antizionismus bedeuten. Jede Minute, in der es im Nahen Osten misslingt, die Ziele der Antisemiten durchzusetzen, ist ein Erfolg – selbst dann, wenn das subjektive Selbstverständnis der Akteure dies nicht beglaubigt.

Es ist deshalb kein von außen herangetragener Standpunkt zu konstatieren, dass das Verhältnis zum Antizionismus als Kitt der Rackets heute der Gradmesser des zivilisatorischen Fortschritts und der materialistischen Einsicht der Emanzipationskräfte im Nahen Osten ist: wer den Islamisten auf diesem Gebiet Zugeständnisse macht, wird sich als ihr Gegner ebensowenig behaupten können wie die Linken in der Vergangenheit, wer das Thema mit Bedacht ausspart, bleibt im entscheidenden Moment als Zionistenfreund angreifbar. Die Avantgarde im Kampf gegen die Islamisten sind dagegen jene, die im wohlverstandenen Eigeninteresse offensiv für Frieden oder sogar Kooperation mit Israel eintreten.

Sie haben keine feste Burg eines antiislamistischen Liberalismus, der, sofern überhaupt vorhanden, tagtäglich seine Ohnmacht gegenüber der antisemitischen Internationale beweist, noch weniger aber die eines linken Internationalismus. Ihnen bleibt nichts anderes übrig, als im Zweifel gegen die westlichen Intellektuellen auf Aufklärung und Universalismus zu beharren. In den Worten Debords: „Jeder ist, was er durch sich selbst geworden ist, und wie die Passivität sich bettet, so schläft sie auch. Das größte Resultat des katastrophischen Verfalls der Klassengesellschaft ist, daß zum ersten Mal in der Geschichte das alte Problem zu wissen, ob die Menschen in ihrer Masse wirklich die Freiheit lieben, aufgehoben ist: denn jetzt werden sie gezwungen, sie zu lieben."[24]

Ob diejenigen, die in der bürgerlichen Gesellschaft nicht das letzte Wort der Geschichte sehen, in diesem Prozess noch eine Rolle spielen, entscheidet sich nur in der Fähigkeit zu einer Praxis, die in nichts anderem als einer praktischen Selbstkritik jahrzehntelanger linker Kollaboration mit dem Islamismus bestehen kann, nicht in abstrakten Doktrinen, dem Appell an den Weltgeist oder eine höhere Gerechtigkeit. „Die kritische Theorie … kehrt sich gegen das Wissen, auf das man pochen kann. Sie konfrontiert Geschichte mit der Möglichkeit, die stets konkret in ihr sichtbar wird."[25]

Von heute aus gesehen war 1979, nicht 1989 die letzte wirkliche Zäsur des ‚abscheulichen' 20. Jahrhunderts. Den Untergang der staatssozialistischen Bürokratien des Ostens und des Südens hatten die Situationisten bereits in den 1950er und 1960er Jahren vorhergesehen. Diese aus ihrer theoretisch-praktischen Erfahrung gezogene Erkenntnis machte sie immun gegen die Drittwelt-Romantik der Neuen Linken. Das ist der Grund, warum sie heute noch ein Gegenstand der Kritik, nicht der Indignation und Denunziation sind. Ihr Versagen besteht in der Unbedarftheit gegenüber den Folgen des Verfalls der Linken, den sie bezüglich des Realsozialismus so treffend kritisiert hatten. Im Antisemitismus manifestierte sich seit jeher die Transformation realer gesellschaftlicher Antagonismen in ihre barbarische Aufhebung. Der situationistische Begriff des Spektakels verblieb in seiner meisterhaften Zurückweisung der Pseudokonfrontationen des kalten Kriegs hingegen immer noch in dessen Logik. Die SI war blind für den ideologischen *impact* des Zusammenbruchs dieser Konstellation, den sie selbst vorausgesagt hatte. Aus dem bereits von Debord kritisierten strukturalistischen „Traum der Diktatur einer unbewußten

24 Guy Debord: Vorwort zur vierten italienischen Ausgabe. In: Die Gesellschaft des Spektakels. Berlin 1996, S. 303.

25 Max Horkheimer: Autoritärer Staat. In: Max Horkheimer u. a.: Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939 – 1942. Frankfurt am Main 1984, S. 66.

und vorgegebenen Struktur über jede gesellschaftliche Praxis“[26] ist die postmoderne aktivistische Affirmation des Bestehenden geworden. Diese tritt als antiessentialistische Überbietung des historischen linken Antifaschismus auf, knüpft mit ihrer abstrakten Negation der Aufklärung jedoch zwangsläufig an die Resultate der nazistischen Selbstliquidierung der bürgerlichen Subjektivität an. An Israel wird ein vermeintlicher Essentialismus der bürgerlichen Existenzen und des kapitalistischen Nationalstaats exorziert, den im Westen kaum noch jemand ideologisch verteidigen will. Der *progress*, den Judith Butler vertritt, ist die Innovation des Strukturalismus nach dem Obsoletwerden der „Behauptung der endgültigen Stabilität einer kurzen Frostperiode der geschichtlichen Zeit“[27] zur antizionistischen Raserei: Post-Strukturalismus, der seine Differenz zum Nazifaschismus und seine linke Herkunft dadurch manifestiert, dass er die gewaltsame Exekution seines antisemitischen Ressentiments an die orientalischen ‚Anderen‘ delegiert.

Diese ‚Anderen‘ sind heute, sofern sie sich dem Auftrag verweigern, im spektakulären Spiegelspiel der Politik ortlos. Auch westliche Liberale und Konservative rühren die Werbetrommel für die ‚Islamische Moderne‘ – deren Sieg vor Ort noch keineswegs ausgemacht ist. Dies zeigt, dass die Linken lediglich die Avantgarde eines neuen Totalitarismus mit demokratischem Antlitz sind. Wer am Ende des Immergleichen im Nahen Osten interessiert ist, hat keinen prästabilisierten Bezugspunkt in der ideologischen Arena westlicher Gesellschaften.

Der Ort, an dem die entscheidende Auseinandersetzung zwischen religiöser Despotie und säkularer Freiheitsbewegung geführt werden muss, ist immer noch der Iran. Dort erlebte das islamistische Verhängnis seinen entscheidenden Durchbruch, dort könnte es – vor dem Hintergrund der über drei Jahrzehnte währenden leidvollen Erfahrung eines islamistischen Behemoth – revidiert werden. Die Auseinandersetzung mit der Islamischen Republik wird die Umstürzler früher oder später zwingen, zu bekennen, ob sie dem Regime in seiner ideologischen Kernagenda Zugeständnisse machen und damit ihre Niederlage besiegeln. Oder ob sie eine Entwicklung zu Ende bringen wollen, die auf dem antiisraelischen Quds-Tag 2009 in Teheran begann, als Tausende den antizionistischen Lautsprechern der Pasdaran und Basiji ihre Parolen gegen das Regime und seine Unterstützer entgegenschleuderten. Wer auch immer in hiesigen Breiten noch den Begriff der Emanzipation im Sinne der Marxschen Hegelkritik im Mund führt, muss wenigstens verstehen, was dort auf dem Spiel steht – besser: bereit sein, alles von hier aus Mögliche für den Sturz der Islamischen Republik zu tun. *Hic Rhodos, hic salta!*

26 Debord: Gesellschaft des Spektakels (wie Anm. 6), S. 171.
27 Ebd.

Florian Markl

Self-fulfilling Prophecies: Das syrische Desaster

Die Nachrichten, die zwei Jahre nach Beginn des Bürgerkriegs aus Syrien kommen, lassen die Katastrophe nur erahnen: Mit über 6000 Toten war der März 2013 der bislang blutigste Monat des Konflikts, in dem nach Schätzungen der Vereinten Nationen insgesamt bereits über 70 000 Menschen ums Leben gekommen sind. Rund vier Millionen Menschen sollen im Land selbst schutzsuchend umherirren, mit den ca. 1,2 Millionen Flüchtlingen in den Nachbarländern zusammen befindet sich ein geschätztes Fünftel der syrischen Bevölkerung auf der Flucht. Das Flüchtlingslager Zaatari ist mit seinen rund 150 000 Bewohnern mittlerweile die fünftgrößte ‚Stadt‘ Jordaniens.

Als wäre das nicht schon schlimm genug, werden auch die Meldungen darüber, was sich politisch auch und nicht zuletzt in den Reihen der Gegner des Assad-Regimes abspielt, immer finsterer. Ob sich wirklich allein aus Europa bereits über 600 Gotteskrieger auf den Weg in den Dschihad nach Syrien gemacht haben, wie die *Kronen Zeitung* Anfang April mutmaßte,[1] sei dahingestellt, aber seit Monaten mehren sich die Berichte, wonach sich unter den Rebellen vor allem extremistische Gruppen wie die dschihadistische

1 Kronen Zeitung, 6. 4. 2013. Die Schätzung der *Krone* ist nicht weit entfernt von den Zahlen, die sich aus einer systematischen Untersuchung über die ausländischen Kämpfer in Syrien ergeben. Auch hier ist von bis zu 600 Europäern die Rede, die sich seit Beginn des Bürgerkriegs nach Syrien begeben haben. Siehe Aaron Y. Zeilin: European Foreign Fighters in Syria, ICSR Insight, 2. 4. 2013, http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/european-foreign-fighters-in-syria (letzter Zugriff: 14. 3. 2013).

al-Nusra-Front regen Zulaufs erfreuen dürfen und nicht-islamistische Kräfte zunehmend an den Rand gedrängt werden. Und auch in den vom Westen als Ansprechpartner akzeptierten Oppositionsgremien tritt die Vorherrschaft islamistischer Gruppen immer deutlicher zu Tage. Schon dem im Sommer 2011 gegründeten *Syrian National Council* wurde der Vorwurf gemacht, durch die prominente Platzierung einiger als akzeptabel geltender Persönlichkeiten nur den maßgeblichen Einfluss der syrischen Muslimbruderschaft kaschieren zu wollen. In der im November 2012 gegründeten *Syrian National Coalition* sieht die Sache nicht besser aus: Als im März 2013 Ghassan Hitto zum Premierminister einer oppositionellen Schattenregierung gewählt wurde, traten prominente Vertreter des Bündnisses, darunter dessen bisheriger Vorsitzender, Muaz al-Khatib, zurück, weil sie in der Wahl Hittos eine Aktion der „Muslimbrüder zusammen mit Katar" sahen, „mit der die Gemäßigten verdrängt werden sollen."[2]

Trotzdem ist Skepsis gegenüber jenen Stimmen geboten, die, gewissermaßen spiegelbildlich zur anfänglich weit verbreiteten Begeisterung über die Aufstände in Tunesien und Ägypten jetzt behaupten, in Syrien sei von Anfang an klar gewesen, dass auf den Sturz Assads die Errichtung einer weiteren sunnitisch-islamistischen Diktatur folgen werde.

Die Teufel, die er rief

Dass mit der sich offen zu al-Qaida bekennenden al-Nusra-Front eine islamistische Gruppierung in Syrien stark an Einfluss zu gewinnen scheint, entbehrt nicht einer gewissen Ironie. Denn noch vor wenigen Jahren betrachtete Diktator Bashar al-Assad islamistischen Terrorismus als durchaus nützliches Instrument zur Durchsetzung seiner Interessen. Während in den Jahren nach der Irak-Invasion 2003 und dem Sturz Saddam Husseins Dschihadisten aus aller Welt durch Syrien geschleust wurden, um sich im Nachbarland in den Dschihad gegen die verhassten Amerikaner und deren Verbündete zu stürzen, war Assad noch voll und ganz damit beschäftigt, die Existenz der Terrororganisation al-Qaida in Abrede zu stellen.[3] Es handle sich um eine Erfindung des imperialistischen Westens, um eine Propagandalüge, die nur dazu dienen sollte, die arabische Welt und den Islam in ein besonders schlechtes Licht zu rücken. Die Haltung des Regimes änderte sich freilich schlagartig, als im März 2011 auch in Syrien Menschen damit begannen, öffentlich gegen das herrschende System zu protestieren – von nun an denunzierte dessen Propagandaapparat die Demonstranten als islamistische Terroristen und Mitglieder genau jener al-Qaida, deren schiere Existenz jahrelang in Zweifel gezogen worden war, solange der über Syrien laufende Nachschub dafür sorgte, dass dem heiligen Krieg im Irak nicht die Märtyrer ausgingen.

Aus Sicht des Regimes erfüllte die Propaganda, in der jeglicher Protest als Ausgeburt eines sunnitischen Extremismus dargestellt wurde, gleich mehrere Zwecke: Sie vermochte unter den vielen Minderheiten Syriens Angst vor der sunnitischen Bevölkerungsmehrheit zu schüren, und setzte darauf, dass Alawiten, Christen und andere sich schon allein aus Furcht vor einem Sieg der Opposition hinter Assad stellen würden; sie sollte einen Keil in die sunnitische Bevölkerung treiben und verhindern, dass die sunnitische Mittel- und Oberschicht sich mit der Rebellion solidarisierte; und sie sollte das Regime ein Stück weit vor internationaler Kritik schützen: Führte Assad jetzt nicht im eigenen Land genau den „Krieg gegen den Terror", den sich gerade die westliche Führungsmacht USA auf die Fahnen geschrieben hatte?

Die Sache hatte allerdings mehrere Haken. Zum einen war schon ein wenig bizarr, dass ein Regime sich plötzlich über das Übel des Terrorismus beklagte, das in der Vergangenheit wie kaum ein anderes in der Region terroristische Gruppen unterstützt oder ihnen Unterschlupf gewährt hatte: Egal ob sie nun Fatah, PFLP, PFLP-CG, DFLP, Abu-Nidal-Organisation, PKK, Palästinensischer Islamischer Dschihad, Hamas, Hisbollah oder sonst wie hießen, sie alle konnten sich manchmal vorübergehend, manchmal dauerhaft auf tatkräftige Hilfe aus Damaskus verlassen. Zum anderen entsprach die Propaganda des Regimes einfach nicht der Realität der Rebellion: Obwohl Assad von Anfang an auf brutale Gewalt setzte, um jeden Widerstand möglichst schon im Keim zu ersticken, zeichnete sich die Opposition in den ersten Monaten ab dem März 2011 vor allem durch ihre Friedlichkeit aus. Von Gewalttaten islamistischer Extremisten konnte anfangs schlicht keine Rede sein. Selbst als

2 Standard, 25. 3 2013.

3 Thomas von der Osten-Sacken: Al Qaida? Gibt es laut Assad nicht, http://jungle-world.com/von-tunis-nach-teheran/1682/ (letzter Zugriff: 11. 4. 2013).

4 Aaron Y Zelin: Al-Qaeda Announces an Islamic State in Syria, 9. 4. 2013, http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/al-qaeda-announces-an-islamic-state-in-syria (letzter Zugriff: 14. 4. 2013).

nach gut einem halben Jahr, in dem die Schergen Assads folternd und mordend über jeden herfielen, der ihnen verdächtig erschien, erste Tendenzen zu einer Bewaffnung der Opposition zu bemerken waren, war diese vor allem defensiver Natur und sollte dazu dienen, die Menschen auf Demonstrationen vor Angriffen des Regimes zu schützen.

Dass die Rebellion anfangs mit dem vom Regime gezeichneten Bild eines islamistisch-terroristischen Aufstands wenig zu tun hatte, war nicht zuletzt ein Resultat der barbarischen Art, in der sich Assad Senior vor gut dreißig Jahren eines Aufstands der syrischen Muslimbrüder entledigt hatte: Niemand weiß genau, wie viele Menschen unter den Trümmern der Stadt Hama, dem Zentrum der damaligen Rebellion, begraben lagen, als Assads Truppen im Winter 1982 ihre Arbeit dort erledigt hatten, doch gehen Schätzungen von bis zu 30 000 Toten aus. Seit Beginn der 1980er Jahre droht auf Mitgliedschaft in der Muslimbruderschaft die Todesstrafe. Anders als in Ägypten, wo sie unter der Herrschaft Mubaraks zwar politisch verboten, dafür aber umso fester gesellschaftlich verankert waren, verfügten die Muslimbrüder in Syrien in Folge der massiven Repression über keinerlei organisatorische Strukturen.

Wenngleich organisierter Islamismus, ganz zu schweigen von dschihadistischem Terror der Marke al-Qaida, zu Beginn der Rebellion kaum eine Rolle spielte, bestand doch kein Zweifel, welche Bevölkerungsgruppe die Basis des Aufstands bildete. Trotz all ihrer Bemühungen, insbesondere dem westlichen Ausland gegenüber den überkonfessionellen Charakter der Bewegung hervorzuheben, war nicht zu übersehen, dass die überwiegende Mehrzahl der Aufständischen sich aus der traditionell recht konservativen sunnitischen Mehrheitsbevölkerung rekrutierte. Als sich unter dem Druck der brutalen Repression erste oppositionelle bewaffnete Einheiten bildeten, die in Rhetorik und Symbolik oft auf islamische Motive zurückgriffen, schien dies der Regimepropaganda nachträglich zumindest ein wenig Glaubwürdigkeit zu verleihen: Kalaschnikows tragende, meist bärtige Männer, die ständig die Größe Allahs beschworen, das passte gut zur Behauptung, der ganze Aufstand sei in Wahrheit eine Sache islamistischer Terroristen.

Aber so wenig in den 1960er und 1970er Jahren im Westen das Tragen eines Che-Guevara-Bartes untrüglicher Beweis für die Mitgliedschaft in einer kommunistischen Partei war, so wenig waren Bärte und Allahu-akbar-Rufe in Syrien eindeutige Belege dafür, dass es sich um Kämpfer für einen islamischen Gottesstaat handeln musste. Die Ende Juli 2011 gegründete *Freie Syrische Armee* rekrutierte sich beispielsweise maßgeblich aus Überläufern der regulären syrischen Streitkräfte, in deren Reihen, dafür sorgten die mehr als ein Dutzend Geheimdienste des Regimes, Islamisten sicher nicht *en masse* zu finden waren.

Erst im Laufe der Zeit gelang es dezidiert islamistischen und dschihadistischen Gruppierungen, in Syrien Fuß zu fassen. Um ausländische Kämpfer ins Land zu holen, konnten sie sich just jener organisatorischen Strukturen bedienen, mit denen das Regime jahrelang Dschihadisten in den Irak geschleust hatte, und so manch einer, der einst von Syrien aus in den Krieg gegen die USA gezogen war, kehrte nun von dort wieder zurück, um sich in den Kampf gegen das Assad-Regime zu stürzen. Nach über zwei Jahren des Mordens hat sich bewahrheitet, was zu Beginn reine Propaganda war: Heute besteht tatsächlich die Gefahr, dass nach einem etwaigen Sturz Assads Islamisten zumindest in Teilen des Landes die Macht an sich reißen könnten. Die zu al-Qaida gehörende al-Nusra-Front etwa soll bereits einige Gebiete im Norden und Osten Syriens kontrollieren.[4]

Syrien ist nicht Libyen …

Als der Aufstand gegen das Assad-Regime in der südsyrischen Stadt Da'ra begann, dominierte gerade ein anderes arabisches Land die Nachrichten: Am 17. März 2011 ermächtigte der Sicherheitsrat mit Resolution 1973 die UN-Mitgliedsstaaten zur Einrichtung einer Flugverbotszone über Libyen. Regierungstreue Truppen hatten sich im Anmarsch auf Bengasi, die zweitgrößte Stadt Libyens, befunden. In wütenden Ansprachen hatte Gaddafi die Bewohner der Rebellenhochburg als „Ratten" beschimpft und kaum Zweifel daran aufkommen lassen, wie er mit ihnen umzugehen gedachte; ein veritables Blutbad schien unmittelbar bevorzustehen. Was im UN-Sicherheitsrat als Maßnahme zum Schutz der Zivilbevölkerung begründet wurde, entpuppte sich als Auftakt zu einer ausländischen Militärintervention, die letztlich den Ausschlag im libyschen Bürgerkrieg geben und maßgeblich zum Sturz des Gaddafi-Regimes beitragen sollte.

5 David E. Sanger: Confront and Conceal. Obama's Secret Wars and Surprising Use of American Power. New York 2012, S. 256 f.
6 Zit. n. James Mann: The Obamians. The Struggle Inside the White House to Redefine American Power. New York 2012, S. 278.

Im Falle Libyens waren ausländische Mächte, allen voran Frankreich, Großbritannien und die USA, zu raschem und entschiedenem Handeln entschlossen. Wenn aber mögliche bevorstehende Verbrechen des Gaddafi-Regimes an der Zivilbevölkerung Bengasis offiziell Grund genug für eine Militärintervention waren, wäre dann nicht ein ebenso entschiedenes Eingreifen in Syrien angesagt gewesen, wo das Assad-Regime kaum weniger grausam gegen die eigene Zivilbevölkerung vorging? Konnte man sich in Libyen auf die „responsibility to protect" berufen, und gleichzeitig in Syrien nichts tun? Und gab es für die USA im Falle Syriens neben humanitären Erwägungen nicht auch das strategische Interesse, mit einem Sturz Assads die iranische Achse im Nahen Osten zu schwächen? Der *New York Times*-Journalist David Sanger bringt es auf den Punkt: „Die Ironie liegt natürlich darin, dass für die USA in Bezug auf Syrien viel mehr auf dem Spiel steht, als dies bei Libyen jemals der Fall war. ... Ein Zusammenbruch des syrischen Regimes würde die Möglichkeit des Iran entscheidend einschränken, Waffen an Hisbollah und Hamas zu liefern – und sein Einfluss würde dementsprechend schwinden. ... Der Fall Bashar al-Assads würde nicht nur einen Tyrannen aus dem Weg räumen, ... er würde den Iran vermutlich auch isolierter zurücklassen, als er es in den letzten drei Jahrzehnten jemals war."[5]

Wie sich herausstellte, sahen weder die Obama-Administration noch deren europäische Verbündete die geringste Veranlassung, dem libyschen Beispiel folgend auch in Syrien zu intervenieren, um das Blutvergießen zu stoppen. Noch Ende März 2011 sprach Außenministerin Clinton vom syrischen Diktator als einem „Reformer".[6] Aus dem Weißen Haus war zum brutalen Vorgehen Assads, abgesehen von der Forderung, die Gewalt müsse zu einem Ende kommen, wochenlang wenig zu hören. Geschlagene fünf Monate dauerte es, bis ein Sprecher Obamas die lächerliche Feststellung über die Lippen brachte, Assad habe „an Legitimität verloren", und noch einen Monat länger, bis Obama zum ersten Mal einen Abgang des syrischen Diktators forderte.[7] Nachdem die anfängliche Zurückhaltung überwunden war, brachen alle Dämme. In immer deutlicheren Worten und zugespitzteren Formulierungen zog die Obama-Administration nun gegen den syrischen Diktator zu Felde. Der amerikanische Journalist Jeffrey Goldberg kommentierte: „When it became clear that mild criticism wouldn't stay Assad's hand, the administration began carpet-bombing Damascus with powerful sentences and, at times, whole paragraphs." Allerdings wies Goldberg ironisch auf ein Problem hin: „America's stockpile of vivid adjectives is being depleted rapidly. Some linguists of the realist camp are now arguing for restraint in the use of condemnatory word combinations. They note that the administration, in its effort to shock and awe the Assad regime with the power of its official statements and the stridency of its State Department briefings, has prematurely stripped bare its thesaurus, leaving the U.S. powerless to come to the symbolic aid of the Syrian people."[8]

Auf mehr als die angesprochene, bloß symbolische Hilfe durfte die syrische Bevölkerung nicht hoffen, blieb der Großangriff der Obama-Administration auf das syrische Regime doch im Wesentlichen auf die rhetorische Ebene beschränkt. Statt das Morden zu unterbinden, wurden verschiedene Beobachter-Missionen nach Syrien geschickt. Für Aufsehen sorgte eine Delegation der Arabischen Liga Ende 2011. Wer schon die Idee an sich seltsam fand, ausgerechnet einen Verein von Diktaturen damit zu beauftragen, die Einhaltung der Menschenrechte in einem arabischen Staat zu überwachen, sah sich durch die Personalentscheidungen der Arabischen Liga vollauf bestätigt: Zum Chef der Beobachtermission wurde mit Mohammed Ahmed Mustafa al-Dabi ein sudanesischer General und ehemaliger Leiter des sudanesischen Militärgeheimdienstes ernannt, ein Mann vom Fach also, wenn es um das brutale Niederschlagen von Aufständen geht.[9]

Im März 2012 betrat dann Kofi Annan als Sonderbeauftragter der Vereinten Nationen und der Arabischen Liga die Bühne. In dessen Zeit als Leiter der UN-Friedensmissionen in den 1990er Jahren fielen sowohl der Massenmord in Ruanda als auch das unter den Augen holländischer Blauhelme verübte Massaker von Srebrenica, in seine Zeit

7 Siehe Martin S. Indyk u. a.: Bending History. Barack Obama's Foreign Policy. Washington 2012, S. 172. Im Grunde handelte es sich beim Verhalten der Obama-Administration im ersten halben Jahr des Aufstandes um eine Wiederauflage des schändlichen Schweigens, mit dem sie im Sommer 2009 die Niederschlagung der Freiheitsbewegung im Iran begleitet hatte.

8 Jeffrey Goldberg: Obama Hits Syria With Brutal Blast of Adverbs, 8. 5. 2011, http://www.bloomberg.com/news/2012-05-07/obama-hits-syria-with-brutal-blast-of-adverbs.html (letzter Zugriff: 14. 4. 2013).

9 Syrian Activists slam Arab League mission head, 28. 12. 2011, http://edition.cnn.com/2011/12/28/world/meast/syria-opposition-al-dabi (letzter Zugriff: 14. 4. 2013).

als UN-Generalsekretär die Affäre um das irakische Oil-for-Food-Programm, der vermutlich größte Korruptionsskandal in der Geschichte der Vereinten Nationen. Die *Medienbeobachtungsstelle Naher Osten* kommentierte: „Über die Gründe für das ... beschämende Agieren des Westens in der Syrien-Krise ließe sich trefflich streiten. Dass aber Kofi Annan zum Sondergesandten ernannt wurde, verhieß von Anfang an nichts Gutes." Der nach ihm benannte „Annan-Friedensplan" für Syrien erwies sich, wie nicht zu erwarten war, als gänzlich sinnloses Unterfangen.

Der libanesisch-amerikanische Politikwissenschaftler Fouad Ajami brachte den Unterschied zwischen Libyen und Syrien auf den Punkt: Als Gaddafi die Bevölkerung seines Landes ermordete, schickte der Westen Kampfflugzeuge der NATO. Als Bashar al-Assad die Bevölkerung seines Landes ermordete, schickte der Westen Kofi Annan.[10]

... erinnert aber in mancherlei Hinsicht an Bosnien

Mit Sicherheit waren die Rahmenbedingungen für eine ausländische Militärintervention in Syrien anders und weitaus schwieriger gelagert, als das bei dem relativ unkomplizierten Einsatz in Libyen der Fall war. Doch der Westen verweigerte sich auch anderen möglichen Formen der Unterstützung, die unterhalb der Schwelle eines direkten militärischen Eingreifens lagen. Und nicht nur das: Durch die Schritte, die tatsächlich gesetzt wurden, trug er maßgeblich dazu bei, die Situation in Syrien sogar noch zu verschlimmern.

So wurde beispielsweise ein Waffenembargo über Syrien verhängt. Der Theorie nach sollte es verhindern, das Blutvergießen durch den massenhaften Import von Kriegsmaterial weiter anzuheizen. Darüber hinaus warnten insbesondere die Amerikaner stets davor, dass Waffenlieferungen am Ende islamistischen Gruppen in die Hände fallen könnten – in Afghanistan habe man ja gesehen, wie schnell die dortigen Mujaheddin die Waffen gegen ihre vormaligen Unterstützer gerichtet hatten.

Anders als der Westen waren weder Russland noch der Iran, die beiden wichtigsten Verbündeten des Assad-Regimes, willens, sich einem Waffenembargo gegen Syrien anzuschließen. In der Praxis bedeutete das, dass es regierungstreuen Einheiten an Nachschub nicht mangelte, während die Rebellen auf der anderen Seite über keinerlei offizielle militärische Unterstützung verfügten und Waffen auf dem Schwarzmarkt erstehen und ins Land schmuggeln mussten. Der Westen wiederholte damit einen Fehler, der sich in den 1990er Jahren im Bosnienkrieg als katastrophal erwiesen hatte, als ein internationales Waffenembargo den bosnischen Muslimen die Mittel verweigerte, die sie zur Verteidigung gegen die nicht an einem Mangel an Nachschub leidenden bosnisch-serbischen Gegner bitter benötigt hätten. Wie damals bei den bosnischen Muslimen musste das Waffenembargo bei der syrischen Opposition den Eindruck erwecken, im Kampf gegen das Assad-Regime vom Westen allein gelassen zu werden. Das war selbstverständlich Wasser auf die Mühlen der Islamisten, die nicht ohne Grund behaupten konnten: Seht ihr, wir haben es ja schon immer gewusst.

Und noch eine weitere Parallele zum Bosnienkrieg tat sich im Laufe des syrischen Bürgerkriegs auf: Während der Westen die bosnischen Muslime im Stich ließ, brachte al-Qaida ausländische Kämpfer ins Land und schickte sie in den Dschihad gegen die ungläubigen Serben.[11] Die Bosniaken, Bosnier muslimischer Herkunft also, waren nicht sonderlich angetan von den bärtigen Arabern, die ihnen plötzlich Musik und Alkohol verbieten wollten, aber diese waren die Einzigen, die ihnen zur Hilfe gekommen waren. Genau die gleiche Entwicklung fand in Syrien statt. „Sie (die ‚Gotteskrieger') sind Fanatiker, Terroristen", wird ein junger Syrer im *Kurier* zitiert. „Aber das ist uns egal. Sie sind die Einzigen, die uns gegen den Schlächter Assad verteidigen. Sonst hilft uns ja niemand – weder die USA noch Frankreich oder Großbritannien".[12] Anders als in Bosnien treffen die Islamisten in Syrien auf einen ohnehin recht konservativ ausgeprägten Islam, was zur Konsequenz hat, dass sie hier deutlich besser Zugang zur Gesellschaft finden und ihre Agitation auf fruchtbareren Boden fällt.

So spielen die Islamisten nicht nur im Kampf gegen Assad eine zunehmend wichtigere Rolle, sondern auch im Alltag der Menschen. Die *ARD*-Tagesschau berichtete aus Aleppo: „Überall hört man jetzt den Namen der radikalen Islamistenmiliz, der Nusra-Front. Ihr Erfolg ist das greifbarste Ergebnis westlicher Passivität im syrischen Bürgerkrieg. Weder Europa noch die USA haben den notleidenden

10 Der Unterschied, 1. 6. 2012, http://www.mena-watch.com/?nID=69&Show=BlogDetail&blID=58 (letzter Zugriff: 14. 4. 2013).

11 Siehe dazu Evan F. Kohlmann: Al-Qaida's Jihad in Europe. The Afghan-Bosnian Network. Oxford; New York 2004.

12 Kurier, 11. 4. 2013.

Zivilisten im Kriegsgebiet bislang humanitäre Hilfe gewährt. Das leisten nun die Kämpfer der radikalen Milizen, die Geld aus Saudi-Arabien bekommen und damit die verarmte und ausgebombte Bevölkerung unterstützen."[13]

Der Machtzuwachs der Islamisten wurde noch dadurch verstärkt, dass abseits des offiziellen Waffenembargos sehr wohl auch die Rebellen Unterstützung erhielten. Weil der Westen sich nicht selber die Hände schmutzig machen wollte, übernahmen mit dessen stillem Einverständnis die Türkei, Saudi-Arabien und Katar die Aufgabe, den Aufstand durch Nachschublieferungen am Leben zu erhalten. Damit gaben die USA und die Europäer aber jede Möglichkeit aus der Hand, Einfluss darauf zu nehmen, wem die Unterstützung letztlich zu Gute kam. Diese Form des Outsourcing hat einen hohen Preis: Wenn man es der Türkei unter der Führung der islamistischen AKP, den wahhabitischen Saudis und Katar überlässt, Waffen an die Aufständischen zu liefern, darf man sich nicht wundern, wenn diese nicht beim relativ säkularen und pro-westlichen Teil der bewaffneten Opposition landen, sondern bei den Islamisten. Der Effekt des westlichen Waffenembargos im Zusammenspiel mit den türkischen, saudischen und katarischen Aktivitäten war, dass de facto die nicht-islamistischen, nicht al-Qaida-nahen Gruppen die einzigen im syrischen Bürgerkrieg waren, die keine Unterstützung erhielten. Aus Furcht, Waffen könnten in die falschen Hände geraten und die Islamisten stärken, hat der Westen eine Politik betrieben, die zu genau dem befürchteten Ergebnis geführt hat. „Waffen kommen so oder so in die Region", warnte Wolfgang Ischinger, der Leiter der Münchner Sicherheitskonferenz, „wenn wir nichts tun, dann werden wir nach dem Fall Assads auch keine Freunde in Syrien haben."[14]

Ein ganz ähnliches Outsourcing fand lange Zeit auf der politischen Ebene statt. Der Westen lagerte die bislang mit mäßigem Erfolg erledigte Aufgabe an die Türkei und die Arabische Liga aus, sich um eine Einigung der völlig zerstrittenen Exilopposition und eine Basis für die politische Ordnung in einem zukünftigen Post-Assad-Syrien zu bemühen. Der Effekt war der gleiche: Während Russland und China Assad auf dem internationalen Parkett die Mauer machten, sorgten die Türkei, Saudi-Arabien und Katar dafür, dass die syrischen Muslimbrüder die Oppositionszusammenschlüsse dominieren. Die einzigen, die auf keine Unterstützung hoffen konnten, waren wieder die nicht-islamistischen Oppositionellen.

So ist der Stand nach zwei Jahren des syrischen Bürgerkriegs: Unter dem Druck der blutigen Repression wurde aus friedlichem Protest ein bewaffneter Aufstand, der dank der „fahrlässigen Passivität"[15] des Westens mittlerweile politisch wie militärisch von Islamisten dominiert wird. Das Bittere daran ist: Es hätte nicht so kommen müssen, die Entwicklung war gleichermaßen unnötig wie absehbar. Dass dem Westen heute nur mehr schlechte Optionen offenstehen, hat er sich zu einem großen Teil selbst zuzuschreiben.

13 Leben und Sterben in Aleppo, 8. 4. 2013, http://tagesschau.de/ausland/aleppo272.html (letzter Zugriff: 14. 4. 2013).

14 „Syrien erinnert in furchtbarer Weise an Bosnien", 15. 3. 2013, http://www.welt.de/politik/ausland/article114468273/Syrien-erinnert-in-furchtbarer-Weise-an-Bosnien.html (letzter Zugriff: 14. 4. 2013).

15 So die Einschätzung von *Presse*-Außenpolitik-Ressortleiter Christian Ultsch. Siehe Presse, 14. 4. 2013.

Ljiljana Radonic

Ante in Kroatien und Europa – Ein verworrener Freispruch

> Ante, Ante, wir sind alle für Dich / wir sind alle für Dich und werden es immer sein / Ante, Ante, wir geben unser Leben für Dich / Leben für Dich, Du bist der Held des Krieges / Du bist, Ante, die Legende der Kroaten.
>
> **Niko Bete 2007 bei der Versammlung der rechtsradikalen Partei des Rechts**[1]

Am 16. November 2012 hob der Internationale Strafgerichtshof für das ehemalige Jugoslawien (ICTY) die erstinstanzliche Verurteilung General Ante Gotovinas zu 24 Jahren Haft im Berufungsverfahren auf. Außer dem Befehlshaber für die Rückeroberung der seit 1991 unter serbischer Kontrolle befindlichen Krajina im August 1995 wurde auch der Chef der Sonderpolizei und stellvertretende kroatische Innenminister, General Mladen Markač, freigesprochen. Damit findet sich kein einziger für Verbrechen auf kroatischem Territorium verurteilter Kroate in der Bilanz des Haager Tribunals – General Mirko Norac

1 Diese und alle folgenden Übersetzungen aus dem Kroatischen stammen von der Autorin.

wurde an Kroatien überstellt und in Zagreb für 1991 an Serbinnen und Serben in Gospić begangene Verbrechen zu sieben Jahren Haft verurteilt. Die vierjährige Flucht des nunmehr freigesprochenen Gotovina hatte Kroatiens EU-Beitritt entscheidend verzögert, da die damalige Chefanklägerin Carla del Ponte der kroatischen Regierung vorwarf, die Festnahme des vorgeblich in Kroatien befindlichen Generals nicht mit allen Mitteln zu unterstützen. Ende 2012 begrüßten laut Umfragen über 96 Prozent der kroatischen Bevölkerung den Freispruch[2] und bis zu 100 000 Begeisterte[3] feierten die Helden des ‚reingewaschenen' Heimatländischen Krieges (*Domovinski rat*, wie der von 1991 – 1995 dauernde Krieg in Kroatien genannt wird) nach ihrer Ankunft in Kroatien am Hauptplatz von Zagreb.

Damit ist achtzehn Jahre nach der Operation ‚Sturm' (*Oluja*), bei der laut Angaben des Helsinki-Menschenrechtskomitees 600 Serbinnen und Serben ermordet, 22 000 serbische Häuser angezündet wurden und über 150 000 Menschen aus dem Land geflohen sind, noch kein Militär- oder Sonderpolizeiangehöriger für Kriegsverbrechen vor Gericht zur Verantwortung gezogen worden – auch wenn gegenwärtig mehrere Prozesse in Kroatien anhängig sind. Sehr wohl wurden jedoch kroatienweit 2380 Personen wegen anderer Verbrechen wie Mord, Vergewaltigung, schwerem Diebstahl und Brandstiftung im Zuge der Operation verurteilt.[4] In Den Haag wurden hingegen bisher sechs Serben wegen in Kroatien begangener Verbrechen verurteilt, zwei wurden freigesprochen und drei Angeklagte sind während des Prozesses verstorben, der prominenteste unter ihnen Slobodan Milošević[5]. Für in der serbischen Krajina begangene Verbrechen, vor allem im Zuge der grausamen und blutigen Vertreibung aller nicht-serbischen Bewohnerinnen und Bewohner während ihrer Errichtung 1991, wurde Milan Martić, der ehemalige Polizeichef Knins und spätere Außen- und Verteidigungsminister sowie zeitweilige Präsident der Serbischen Republik Krajina (RSK) wegen Mord, Folter, Verfolgung und Vertreibung zu 35 Jahren Haft verurteilt. Der Bürgermeister der Krajina-Hauptstadt und später ebenfalls Präsident und Außenminister sowie Premier der RSK, Milan Babić, erhängte sich 2006 während seiner dreizehnjährigen Haftstrafe, nachdem er sich der Verbrechen gegen die Menschheit für schuldig befunden hatte und als ‚Insider' gegen Milošević und andere serbische Angeklagte aussagen hätte sollen. Goran Hadžić, ebenfalls zeitweiliger Präsident der RSK, und zwei Mitglieder der Sondereinsatztruppe der Staatsicherheit im serbischen, damals jugoslawischen Innenministerium, stehen noch vor Gericht.[6]

Wer ist dieser Ante Gotovina? Oder: Der Fremdenlegionär kehrt in die Heimat zurück

Keine Kroatien-bezogene Anklage erregte so viel internationale Aufmerksamkeit wie jene gegen Ante Gotovina, der zwischen der Anklageerhebung 2001 und seiner Festnahme in Teneriffa 2005 das größte Hindernis für die Eröffnung der EU-Beitrittsverhandlungen mit Kroatien war. Der Fischersohn Ante Gotovina hatte in den 1970er Jahren Jugoslawien verlassen und war mit 17 Jahren der Fremdenlegion beigetreten, in der er als Fallschirmjäger an Militäroperationen im Tschad teilnahm und später Paramilitärs im Bürgerkrieg in Guatemala ausbildete. Nach fünfjährigem Dienst in der französischen Armee erhielt er die französische Staatsbürgerschaft. 1991 kam er in das nunmehr unabhängige Kroatien zurück und trat der Volksgarde bei. Nach einer steilen Militärkarriere in Kroatien und der ‚Kroatischen Militärverteidigung' (HVO) in Bosnien-Herzegowina befehligte er mehrere wichtige Kriegsoperationen und wurde Befehlshaber des Militärdistrikts Split. In der Operation *Oluja* war er Kommandant des Sektors Süd und wurde nach der Rückeroberung der Krajina Befehlshaber der Kroatischen und der Bosnisch-Kroatischen

2 Novi list, 18. 11. 2012.

3 Slobodna Dalmacija, 16. 11. 2012.

4 Večernji list, 27. 11. 2012. Ferner erhielten acht Militärangehörige für Folter und Mord an serbischen Zivilisten und Angehörigen der Jugoslawischen Volksarmee im militärischen Untersuchungszentrum Lora in Split bis zu achtjährige Haftstrafen, zwei Armeeangehörige Haftstrafen von fünfzehn und elf Jahren für das Massaker an neunzehn Zivilisten in Paulin Dvor 1991. Der bekannteste und sich am längsten hinziehende Fall ist das improvisierte Lager in Pakračka Poljana, in dem 1991 und 1992 laut UNO 20 und laut Amnesty International bis zu 300 Menschen, vorwiegend Serbinnen und Serben von kroatischen Paramilitärs unter Tomislav Merčep ermordet wurden. Nach zahlreichen Freisprüchen und deren Annullierungen durch den Obersten Gerichtshof wurden nun elf Personen zu bis zu sechzehn Jahren Haft verurteilt, Merčep selbst steht noch vor Gericht.

5 Im Prozess gegen Milošević bestätigten Zeugen serbischer Nationalität, dass die Krajina-Regierung die Evakuierung der Bevölkerung in Erwartung der Operation *Oluja* vorbereitet und durchgeführt hatte (Novi list, 8. 3. 2003), was auch im erstinstanzlichen Urteil gegen Gotovina und Markać erwähnt wird. Dennoch wurde wegen des geplanten und übermäßigen Beschusses den beiden Generälen die „Vertreibung und Deportation" der serbischen Bevölkerung zur Last gelegt.

6 Stand vom 15. März 2013.

Armee. Als solcher führte er die Operation *Maestral* in Bosnien-Herzegowina an, bei der die serbischen Truppen bis 23 Kilometer vor Banja Luka zurückgedrängt wurden, woraufhin deren Befehlshaber in den Vertrag von Dayton einwilligten, mit dem der Bosnienkrieg beendet wurde.

Nach dem Tod Franjo Tuđmans und dem Wahlsieg Präsident Mesićs und der sozialdemokratisch angeführten Koalition unter Ivica Račan im Jahr 2000 tritt Gotovina als einer der Unterzeichner des *Briefes der zwölf Generäle* in Erscheinung. Ausgelöst durch die Verhaftung von fünf mutmaßlichen Verantwortlichen für Morde an Serbinnen und Serben 1991 in Gospić kritisieren die Generäle die „immer weiter verbreitete Kriminalisierung des Heimatländischen Krieges, sowie die Beleidigung und Geringschätzung der kroatischen Armee": „Wir halten es für unzulässig und unehrenhaft, über die Verteidiger und Invaliden des Heimatländischen Krieges nur im Zusammenhang mit der Handvoll derjenigen zu sprechen, die sich an seiner Reinheit versündigt oder gegen Gesetze verstoßen haben, während zugleich alles Positive und Großartige verschwiegen wird, an dem die überwältigende Mehrheit der Söhne Kroatiens mitgewirkt hat."[7] Wegen des pathetischen Briefes, in dem die kroatische Führung dazu aufgerufen wurde, die Ehre und Würde der kroatischen Offiziere und Soldaten zu verteidigen, wurden die sechs noch aktiven Generäle am Tag darauf von Präsident Mesić frühzeitig pensioniert, da es Militärangehörigen in Kroatien verboten ist, sich mit politischen Bekundungen an die Öffentlichkeit zu wenden. Wenige Monate nach dem Ende der zehnjährigen Regierungszeit des ‚Vaters der Heimat', des autoritär regierenden Franjo Tuđman und seiner Partei HDZ, drohte der öffentliche Protest der Helden des Heimatländischen Krieges die als „Verräter", „Bolschewisten" und unkroatisch stilisierte Regierung zu destabilisieren. Vier der zwölf Generäle fanden sich später vor dem Haager Tribunal wieder, wobei Norac wie erwähnt in Zagreb verurteilt wurde, während Janko Bobetko starb, ohne als Befehlshaber einer 1993 durchgeführten Militäroperation, bei der rund 100 Serbinnen und Serben ermordet wurden, nach Den Haag ausgeliefert worden zu sein – die vom Sozialdemokraten Račan angeführte Regierung verweigerte 2002 die Auslieferung.[8] Seit Ende März 2013 ist bekannt, wie sich Gotovina seine Zukunft in Freiheit vorstellt: Er wird in Dalmatien Thunfische züchten.[9]

Der Gerichtsprozess am ICTY oder: Alle anderen haben Unrecht

Der 1993 ins Leben gerufene Strafgerichtshof für seit 1991 im ehemaligen Jugoslawien begangene Verbrechen hatte sich schon mit der Anklage wegen eines *joint criminal enterprise* (JCE) gegen Slobodan Milošević nicht mit Ruhm bekleckert. Als Vorbild diente der Nürnberger Prozess, doch auch damals mussten die angeklagten Vertreter der Wirtschaft von der ähnlich konzipierten Anklage[10] freigesprochen werden. Der Tatbestand ist schwer beweisbar, da es nicht genügt, dass jemand im Zuge einer gemeinsamen Aktion von der verbrecherischen Absicht eines anderen wusste, sondern beide müssen den Zweck eines JCE verfolgen – ein JCE liegt in der leicht tautologischen Definition also vor, wenn die Mitglieder ein JCE bilden wollten, man also nicht bloßer Helfer oder Helfershelfer war.[11] So wie die Beweisführung am ICTY ablief, rettete der Tod Miloševićs 2006 die Ankläger vor einer Blamage. Auf kroatischer Seite hatten sich der von 1990 bis 1999 amtierende Präsident Franjo Tuđman und sein Verteidigungsminister Gojko Šušak durch ihren frühen Tod einer gleichlautenden Anklage entzogen. Nichtsdestotrotz wandten die Ankläger beim Prozess gegen die drei kroatischen Generäle viel Kraft dafür auf, Tuđman und Šušak posthum und sozusagen nebenbei der gemeinschaftlichen kriminellen Verschwörung zu überführen.

Die mit Ante Gotovina angeklagten Generäle Ivan Čermak und Mladen Markač stellten sich 2004 nach der ICTY-Anklageerhebung freiwillig. Čermak,

7 http://hr.wikisource.org/wiki/Otvoreno_pismo_dvanaestorice_hrvatskih_ratnih_zapovjednika_hrvatskoj_javnosti (letzter Zugriff: 15. 3. 2013).

8 Ähnlich wie im Umgang mit dem NS-Kollaborationsregime der Ustaša zeigte sich die Regierung Ra an nicht in der Lage, mit dem Erbe der Tuđman-Ära zur Gänze zu brechen. Regierungsvertreter sprachen bei den Gedenkveranstaltungen in Bleiburg, bei denen unzählige Ustaša-Insignien zu sehen waren, erneut von Bleiburg als dem „kroatischen Holocaust", den die Partisanen im Mai 1945 an der flüchtenden „kroatischen Armee" begangen hätten. Obwohl auch 70 Prozent der HDZ-Mitglieder nach der Parteigründung ehemalige Mitglieder der kommunistischen Partei waren, wurde vor allem die sozialdemokratische Nachfolgepartei der KP als „neue bolschewistische Gefahr" stilisiert und konnte sich nur mit Mühe gegen die verbalen Angriffe und Massendemonstrationen der Veteranenverbände behaupten.

9 Slobodna Dalmacija, 23. 3. 2013.

10 Damals wurde der Tatbestand als „common purpose" oder „joint enterprise" bezeichnet.

11 http://www.icty.org/x/file/Legal%20Library/jud_supplement/supp41-e/milutinovic-a.htm (letzter Zugriff: 15. 3. 2013).

Garnisonskommandant von Knin während der Operation *Oluja*, wurde durch das erstinstanzliche Urteil 2011 freigesprochen.[12] Markač und Gotovina wurden hingegen des *joint criminal enterprise* zum Zwecke der dauerhaften Vertreibung der serbischen Bevölkerung aus der Krajina für schuldig befunden. Beide hatten laut erstinstanzlichem Urteil die Operation beim Treffen aller Verantwortlichen auf der Insel Brijuni wenige Tage zuvor geplant und vorbereitet, den illegalen Beschuss von Städten in der Krajina befehligt und keine hinreichenden Maßnahmen unternommen, um Verbrechen gegen die serbische Bevölkerung zu unterbinden und zu bestrafen. Sie wurden 2011 wegen Verbrechen gegen die Menschheit (Vertreibung, Deportation, Mord und inhumane Behandlung) sowie wegen Raub und Zerstörung öffentlichen und privaten Eigentums zu 18 beziehungsweise 24 Jahren Haft verurteilt.

Eineinhalb Jahre später sprach das Berufungsgericht die beiden Generäle vom Vorwurf des *joint criminal enterprise* frei. Die erste Instanz hatte laut dem neuen Urteil nicht begründen können, wie sie aus der Analyse der Verhältnisse beim Beschuss von gewissen Stellungen aus für alle vier Krajina-Städte den gleichen 200-Meter-Standard definieren konnte: Das Gericht hatte alle Granateinschläge, die mehr als 200 Meter von legitimen militärischen Zielen entfernt Zerstörungen angerichtet hatten, für illegal erklärt, diesen Standard jedoch nicht hinreichend begründet. Zu dieser einvernehmlichen Einschätzung kamen alle fünf Berufungsrichter. Drei der fünf Richter kamen ferner zu dem Schluss, der durch diese Regel als illegal bestimmte Beschuss sei die Kernbegründung für die Existenz eines *joint criminal enterprise* gewesen und ohne diesen Teil des Urteils sei die Verschwörung zur Vertreibung der serbischen Bevölkerung nicht mehr beweisbar. Sie gingen daraufhin der Frage nach, ob bei Wegfall dieses Anklagepunktes die beiden Beschuldigten für alternative Verbrechen haftbar gemacht werden könnten und kamen zu dem Schluss, das sei nicht möglich, da sich die Schreiber der Anklage nur in Fußnoten dieser Frage zugewandt hätten, die erste Instanz ihr zu wenig nachgegangen sei und die Berufungsinstanz keine Fülle neuer Beweise suchen könne, weil die Angeklagten dagegen keine Berufungsmöglichkeit mehr hätten. Also wurden die hohen Strafen gänzlich aufgehoben und die Angeklagten mit sofortiger Wirkung freigelassen.

Vor allem zwei Dinge sind an dieser Entwicklung bemerkenswert: Erstens wird in dem neuen Urteil die erste Instanz in einem relativ harschen Tonfall als völlig irregeleitet dargestellt, ihr Urteil als nicht im geringsten nachvollziehbar und gänzlich fragwürdig. Das allein wirft schon ein sehr schlechtes Licht auf das Tribunal, ganz abgesehen von der zweimaligen Eskalation der Debatten über Schuld und Opferstatus in den Ländern des ehemaligen Jugoslawien durch die völlig entgegengesetzten Urteile. Zweitens ist jedoch vor allem frappierend, in welcher Weise zwei der fünf Berufungsrichter die Mehrheitsentscheidung ihrer Kollegen, gegen die sie gestimmt hatten, als „fatalen Fehler" beurteilen, mit der sie „fundamental nicht übereinstimmen", da das Urteil „jedem Gerechtigkeitssinn widerspricht".[13] In ihren dem Urteil angehängten Begründungen für die Gegenstimmen lehnen sie unter anderem die Interpretation ab, der illegale Beschuss der vier Städte sei der Kernbeweis für das *joint criminal enterprise*. Ihrer Einschätzung nach würden die anderen von der ersten Instanz genannten Beweise in ihrer Gesamtheit ausreichen. Und das Mehrheitsurteil sei falsch, weil nach der Ablehnung des 200-Meter-Standards als juristischem Fehler die Setzung eines neuen, begründeten Standards hätte folgen müssen, denn so sei der schwere Beschuss mehrerer Betriebe, eines Benzindepots und sogar eines Krankenhauses, die teilweise bis zu 700 Meter von legitimen militärischen Zielen entfernt gewesen seien, unberücksichtigt geblieben.

Einer der beiden kritisiert ferner die „falsche Behauptung" der drei anderen Richter, die erste Instanz habe nicht nachgewiesen, dass Mladen Markač die *de facto*-Befehlsgewalt über die für Verbrechen verantwortlichen Angehörigen der Sonderpolizei gehabt habe. Laut Richter Pocar hätte das Gericht das zwar nicht wortwörtlich so gesagt, aber klar in seiner Beweisführung gezeigt. Für einen der drei Richter, die für das Mehrheitsurteil verantwortlich sind, steht hingegen eindeutig fest, dass Markačs reale Befehlsgewalt durch die erste Instanz nicht nachgewiesen werden konnte. Er argumentiert hingegen, das

12 Das Gericht sah seine Aufgaben vor allem in den Aufräumarbeiten in Knin, der Verbesserung der Hygiene-Bedingungen, der Organisation einer Suppenküche und der Kommunikation mit den Vertretern der „internationalen Gemeinschaft". „Einzig" die Leugnung der Morde in dem Dorf Grubari am 25. August 1995 und die falsche Zusicherung den internationalen Vertretern gegenüber, es würden ausreichende Maßnahmen gegen die Verbrechen an der serbischen Bevölkerung unternommen, legte man ihm zu Last.

13 http://www.icty.org/x/cases/gotovina/acjug/en/121116_judgement.pdf (letzter Zugriff: 15. 3. 2013).

Berufungsgericht habe gar nicht die Legitimation, neue Beweise zu sammeln oder neue Anklagen zu erheben, wie in dem Urteil angedeutet, sondern dürfe nur auf der Basis der erstinstanzlichen Beweise befinden, ob ein anderer Straftatbestand die festgestellten Verbrechen zutreffender beschreibt. Somit stünde dieser Teil des Berufungsurteils im Widerspruch zu den Kompetenzen des Berufungsgerichts.

Fragt man sich da nur als Laie in puncto internationales Strafrecht, wie denn solche völlig widersprüchlichen Urteile (die zweite Instanz erklärt die erste für inkompetent, zwei beziehungsweise drei von fünf Richtern erklären das Urteil für juristisch fragwürdig) als Meilensteine zur Aufarbeitung des Krieges akzeptiert werden können? Beachtet man ferner die Sprache der beigefügten Ausführungen der einzelnen Richter, so strotzt sie von subjektiven Formulierungen wie ‚meiner Meinung/Interpretation nach', ‚ich finde, dass', ‚meine Interpretation ist' und Ähnlichem. Angesichts der mehrfachen Berufung auf englische und australische Präzedenzfälle kann hier nicht beurteilt werden, ob die Urteile in dieser Rechtstradition dem üblichen Vorgehen entsprechen. Jedenfalls stehen die schwerwiegenden Auffassungsunterschiede der fünf Berufungsrichter ohne Bezug aufeinander aneinandergereiht, was die Mehrheitsentscheidung als noch willkürlicher erscheinen lässt.

Diese Willkür hängt nicht nur damit zusammen, dass es sich um ein internationales Strafgericht handelt, das heißt: Die Entscheidung der Richter ist nicht auf einen übergeordneten, einheitsstiftenden Souverän bezogen. Anders als die Alliierten in Nürnberg bieten die darüber wachenden europäischen Mächte kaum das Mindestmaß an Kohärenz, um hier punktuell als Ersatzsouverän zu taugen: Durch die Drohung, den EU-Beitritt nicht zuzulassen, wird politischer Druck ausgeübt – was nach einem Beitritt, siehe Ungarn, umso weniger möglich ist –, aber offenkundig trägt dieser Druck selbst zur Steigerung der Willkür in der Urteilsbildung bei.

Darauf verweist vielleicht am deutlichsten das Verhalten der ehemaligen Chefanklägerin des Haager Tribunals, Carla Del Ponte, die vor und im Zuge der Beitrittsverhandlungen jeden Schritt der EU erst „genehmigen" musste. 2005 lobte sie zuerst die Zusammenarbeit Kroatiens mit dem Tribunal, beschuldigte dann die Regierung, den mit Sicherheit noch im Lande befindlichen Gotovina nicht ausliefern zu wollen, weshalb die Beitrittsverhandlungen verschoben wurden, bis sie dann plötzlich vermeldete, Kroatien tue nun doch alles Menschenmögliche. Da muss Gotovinas Aufenthaltsort auf den Kanarischen Inseln dem Tribunal wohl schon bekannt gewesen sein. Den Freispruch beschreibt sie der Belgrader Zeitung *Blic* gegenüber als „ungerecht", sie sei „schockiert", „sehr überrascht" und „bestürzt". Bezüglich der Gründe für den Freispruch spekuliert sie, statt Beweisen könnten „Politik, Lobbying-Gelder oder etwas anderes eine Rolle" gespielt haben und sie sei „voller Solidarität mit den serbischen Opfern, an denen Verbrechen begangen wurden." Das wird im kroatischen *Novi list* zu Recht sehr kritisch beurteilt: Del Ponte trage „mit Sicherheit die größte Verantwortung für den katastrophalen Misserfolg der Haager Ankläger, die gerade dank ihrer Megalomanie und ihres Politisierens die Opfer während und nach der Oluja vernachlässigten und im Stich ließen" und stattdessen einem imaginären, vom verstorbenen Franjo Tuđman angeführten *joint criminal enterprise* hinterherjagten und nicht „den Verantwortlichen für die realen und konkreten Verbrechen. … Den Aspekt der Verantwortung Gotovinas und Markačs als Befehlshaber hat die Anklage nicht einmal zu beweisen versucht, in der Gewissheit, die Haager Richter würden ihre Megalomanie schlukken. Doch das ist nicht geschehen."[14]

Gotovina spielt nicht mit, oder: Wie der Held zum versöhnlichen Verräter wurde

Während ganz Kroatien – wenn man den Umfragen Glauben schenken darf – jubelte, spielte überraschenderweise der größte Held des Heimatländischen Krieges schlicht und ergreifend nicht mit. Der weniger prominente General Markač skandierte vor 100 000 Fans auf dem Zagreber Hauptplatz, wie nicht anders zu erwarten war, er habe die Heimat immer im Herzen getragen, „und die Heimat, das seid ihr", und zeigte sich froh, dass nun jeder Kroate im Ausland sagen werde können, „wir" hätten die Heimat „ohne den geringsten Schandfleck" befreit (zwei Mal wiederholt). Gotovina hingegen schlug ganz andere Töne an. Nüchtern stellte er fest, der Krieg sei vorbei, nun müsse man sich der Zukunft zuwenden, und zwar „alle gemeinsam". Und er bedankte sich völlig unerwartet bei Präsident und Premier, beide Sozialdemokraten, sowie bei den Verteidigungs-, Justiz- und Außenministern der neuen Mitte-Links-Regierungskoalition, die von seinen Fans traditionellerweise als

14 Novi list, 21. 11. 2012.

Verräter gebrandmarkt worden waren. Dies trug dem größten Helden am Tag seiner Ankunft aus dem fremden, anti-kroatischen Machtzentrum – wie Den Haag verschwörungstheoretisch oftmals bezeichnet wurde – prompt Pfiffe und Buh-Rufe seiner tendenziell mehr oder minder rechts der politischen Mitte angesiedelten Fans ein.

Das erste Interview[15] gab er wenige Tage später ausgerechnet einer Belgrader Zeitung. Im Telefon-Mitschnitt kann man hören, wie er den vertriebenen Serben ausrichten lässt, sie sollen nach Kroatien zurückkehren, denn Kroatien sei „ebenso ihre Heimat wie sie auch meine ist." Auf die Aufforderung der Journalistin, er möge sie explizit zur Rückkehr einladen, antwortet Gotovina: „Wie kann ich jemanden einladen, zu seinem Haus zurückzukehren? Das ist ihr Haus. ... Das ist nicht mehr meines als ihres. Diejenigen, die hier ein Haus haben und zurückkommen wollen, brauche ich nicht einzuladen. Sie sollten zurückkommen." Auf die Frage, ob er den Institutionen raten werde, die während der *Oluja* begangenen Verbrechen zu verfolgen, erwiderte Gotovina, wer sei er, den Institutionen zu erklären, wie sie ihre Arbeit zu erledigen hätten. Er sei „ein gewöhnlicher Bürger Kroatiens, wie jeder andere, sei er Ungar, Italiener, Russe, Serbe oder Deutscher, das ist ihre Heimat genauso wie meine." Bei einer Ansprache in Zadar sorgte er ferner für Verwunderung, weil er vor allem betonte, die Stadt sei von Bürgern unterschiedlicher Nationalität verteidigt worden.[16]

Bei der Rückkehr nach Pakoštane, dem dalmatinischen Ort, in dem er aufgewachsen war, skandierten 30 000 Einheimische und Gäste „Ante, Ante, Ante" und er antwortete nach elfjähriger Abwesenheit, endlich habe er den Weg nach Hause gefunden, er sei glücklich, seine Freunde sollten sich freuen, das sei der Abend ihres Sieges. Er bedankte sich bei den Anwesenden für die ihm erwiesene „christliche Liebe" und bat sie: „Diese christliche Liebe, die wir gezeigt haben, sollten wir nun weiter verbreiten, um morgen zu sehen, dass jeder Mensch hier in unserer Heimat glücklich lebt und sich glücklich fühlt."[17] Außerdem zog es Gotovina im Gegensatz zu Markač vor, in den Marien-Wallfahrtsort Maria Bistrica zu fahren, anstatt der Gedenkveranstaltung für den Kampf um Vukovar 1991 beizuwohnen.[18]

Christliche Werte hin oder her, Gotovinas zurückhaltende und gar versöhnliche Auftritte trotz siebenjähriger Haft sorgten bei seinen Anhängern für heftige Irritationen. Schließlich standen seit 2001 in jedem dritten Dorf vor allem entlang der dalmatinischen Küste Schilder mit seinem Konterfei, die unmissverständlich klarstellten, Gotovina sei ein „Held, kein Verbrecher", immer wieder auch mit dem Hinweis garniert, Präsident Mesić und Premier Račan seien Verräter, weil sie mit dem Tribunal zusammenarbeiteten und im Falle Mesićs mehrfach dort ausgesagt hatten. Die Zeitung *Hrvatski list* aus Zadar titelt „Das Volk fragt sich: Ist das unser Gotovina?" und der Chefredakteur antwortet, er spreche eher wie „ein religiöser Missionar, ein NGO-Aktivist oder ein übernationaler Pazifist".[19] Der radikal-nationalistische und Serben hassende Sänger Marko Perković alias ‚Thompson' (der zwar immer wieder bestreitet, mit einem Ustaša-Lied über das KZ Jasenovac die dort ermordeten Opfer verhöhnt zu haben, wovon aber immer neue Video-Aufnahmen auftauchen) interpretierte bei einem Konzert anlässlich der Freilassung in Split, Gotovina habe „nicht gemeint, dass er den kroatischen Institutionen glaubt, er fühlt so wie wir" und schob ein generelles „man muss mit den Verrätern abrechnen"[20] hinterher. Die Vereinigung *Stopp der Verfolgung der Verteidiger Kroatiens* bezichtigte ihn gar des Verrates, denn „auch wenn es von Ante kommt, es ist zu viel!" Ante sei nicht bereit, mit ihnen den Staat zu schaffen, für den sie gekämpft hätten, während jetzt das Volk in Müllcontainern wühle, um zu überleben, und das „im Schatten der Schwulen und Lesben, die Schulter an Schulter mit den Vertretern der aktuellen Regierung durch Kroatien paradieren".[21] Angesichts

15 http://www.kurir-info.rs/gotovina-ekskluzivno-srbi-vratite-se-u-hrvatsku-clanak-515720 (letzter Zugriff: 15. 3. 2013).

16 Novi list, 30. 11. 2012.

17 Novi list, 21. 11. 2012.

18 Novi list, 30. 11. 2012. Schon als General war Gotovina als religiöser Mensch bekannt. So tauchte bei seinem Prozess ein Video vom 6. August 1995 auf, als die kroatische Armee unter seiner Führung Knin eingenommen hatte. Bevor er die Befehlsgewalt an (den 2011 durch die erste Instanz freigesprochenen) Ivan Čermak übergibt, schreit darin Gotovina völlig außer sich seine untergebenen Offiziere an, wie es denn möglich sei, dass um 17 Uhr der Präsident nach Knin komme, aber die Feuerwehr und zivile Sicherheitskräfte noch nicht hier wären, noch kein Kreuz im Saal hinge und Barbaren und Vandalen ihr Unwesen trieben, die nur wegen Kriegsbeute Krieg führten und ihren Sold in Form von Kriegsbeute erhielten. Man beachte die Prioritäten: zuerst die Feuerwehr, dann das Kreuz und dann das Stoppen von Plünderung und Brandstiftung. http://www.antegotovina.com/default.aspx?clanak=2424 (letzter Zugriff: 15. 3. 2013).

19 Zit. n. Novi list, 8. 12. 2012.

20 http://www.dalmacijanews.com/Vijesti/View/tabid/74/ID/104616/Vatromet-u-Splitu-Jesu-li-ovo-prekobrojni-topnicki-udari-FOTO.aspx (letzter Zugriff: 15. 3. 2013).

eines solchen Szenarios kann einem nur angst und bange werden.

Die Staatsführung reagiert, oder: Unter Kikeriki-Rufen vorwärts zu neuen *Oluja*-Prozessen?

Ebendiese Vertreter der aktuellen Regierung schlossen sich nicht nur der *Zagreb Pride* nach dem Angriff auf die *Split Pride* an, sondern reagierten auch zurückhaltend auf den Freispruch der Generäle. Der Tenor lautete, Gotovinas Freispruch sei wichtig für Kroatien, da er nicht als Sündenbock für einzelne wirkliche Kriegsverbrecher herhalten dürfe. Der Chef der nach dem Ruf des Hahns benannten ‚Kukuriku'-Regierungskoalition, Zoran Milanović, erinnerte zunächst daran, das Urteil sei mit einer bloß knappen Mehrheit zustande gekommen, was zeige, wie schmal der Grat zwischen Recht und Unrecht sei. „Offensichtlich standen zwei unschuldige Menschen vor Gericht, was nicht heißen soll, der Krieg sei nicht blutig gewesen und es seien keine Fehler gemacht worden, aber dafür ist der Staat verantwortlich, und nicht Gotovina und Markač."[22] Präsident Josipović betonte, es sei wichtig, vor Gericht festzustellen, es habe keine kriminelle Vereinigung gegeben.[23] Dennoch seien Verbrechen begangen worden, die man nicht verstecken dürfe und als Rechtsstaat müsse man die Verantwortlichen bestrafen, egal, ob es sich um Kroaten, Serben, Chinesen oder irgendjemanden anderen handle.[24] Für Morde, zerstörte und angezündete Dörfer, geraubtes Eigentum und andere Verbrechen an „unseren serbischen Mitbürgern" müssten die verantwortlichen Einzelnen zur Rechenschaft gezogen werden. Auf die Suggestion des *Jutarnji list*, man könne nun ohne Hypothek und ohne den Schandfleck einer kriminellen Vereinigung der EU beitreten, reagierte Josipović, das verpflichte aber zum Ausbau des Rechtsstaates, Schutz der Minderheiten- und Menschenrechte und zu einer regionalen und europäischen Politik der Versöhnung. Er schloss jedoch mit den Worten, das befreie nun auch Franjo Tuđman, der in jener Zeit eine große Rolle gespielt habe, von der politischen Hypothek.[25]

Der ehemalige Präsident Mesić, der im Jahr 2000 die Generäle wegen ihres offenen Briefes in Pension geschickt hatte, stellte im Gegensatz zu seinem Nachfolger unmissverständlich klar, man dürfe angesichts der Urteile *keinesfalls* Tuđmans Politik amnestieren. Er wunderte sich wohl auch über die acht Prozent Kroatinnen und Kroaten, die laut Umfrage Gott die größte Verantwortung für den Freispruch gaben, vor allem aber über jene katholischen Geistlichen, die meinten, die Kirche und ihre Gebete in den Tagen vor der Urteilsverkündung hätten zur Freilassung beigetragen: Wie könnten ihre Gebete den gewünschten Effekt gehabt haben, wenn das Urteil eineinhalb Monate davor verfasst worden war?, fragte er sich. „Und wenn wir schon die Richter durchzählen wollen: Für den Freispruch votierten ein Jude, ein Türke und ein Protestant, während zwei Katholiken für eine Strafe waren. Ich weiß nicht, offenbar gab es ein Problem in der Leitung."[26] Bezüglich der heftigen serbischen Reaktionen auf den Freispruch fügte Mesić an, Serbien habe im Gegensatz zu Deutschland keine Katharsis erlebt. Wie so viele aufgeklärte Liberale in postsozialistischen Ländern verklärt auch Mesić das postnazistische Deutschland als Musterbeispiel für „sehr strenge Strafen für neonazistische Ausfälle, für Demokratie und Hingabe für den europäischen Einigungsprozess"[27], während man in Serbien Milošević weniger für die Absicht verurteile, die Grenzen Serbiens auszudehnen, als vielmehr dafür, damit nicht erfolgreich gewesen zu sein – und zugleich den Četnik-Führer Draža Mihailović zum Antifaschisten erkläre.

Ganz was Neues: Vertreter Serbiens und Carla del Ponte ziehen am selben Strang

Tatsächlich fielen die Reaktionen der Staatspitze Serbiens auf den Freispruch wenig überraschend sehr heftig aus und die bevorstehende Übergabe von Beweismaterial an das Tribunal wurde – wie auch die allgemeine Zusammenarbeit – auf einen rein technischen Level heruntergestuft. Der serbische Premier Ivica Dačić meinte, das Urteil „bestätigt die Behauptungen jener, die sagen, das Haager Tribunal sei kein Gericht, sondern erfüllt im Vorhinein auferlegte politische Aufgaben."[28] „Es ist klar, dass das Tribunal keine juristische, sondern eine politische Entscheidung

21 http://www.politikaplus.com/novost/68647/zvonimir-trusic-optuzio-generala-ante-gotovina-nas-je-izdao (letzter Zugriff: 15. 3. 2013).
22 Novi list, 24. 11. 2012.
23 Jutarnji list, 16. 11. 2012.
24 Novi list, 24. 11. 2012.
25 Jutarnji list, 16. 11. 2012.
26 Novi list, 26. 11. 2012.
27 Vgl. zu diesem Bild des postnazistischen Deutschland auch das Interview mit Magdalena Marsovszky in diesem Band.

gefällt hat. Das trägt nicht zur Stabilisierung der Lage in der Region bei. Dieser Spruch der Richter wird alte Wunden wieder aufreißen“[29], erklärte der serbische Präsident Tomislav Nikolić und fuhr fort, das Urteil rücke Serben in Kroatien in die Position des Schuldigen, obwohl sie gerade in der Krajina Opfer des größten Pogroms nach dem Zweiten Weltkrieg wurden.[30] Diese oft gehörten und die serbischen Verbrechen teilweise relativierenden Aussagen mindern andererseits keineswegs die berechtigte Verbitterung der geflohenen Bevölkerung und der Nachkommen der Opfer.

Trotz all dieser unterschiedlichen Bewertungen folgte erwartungsgemäß eine Ehrenbürger-Erklärung der anderen. Den Anfang machte natürlich Split, wo Gotovina Befehlshaber war, dann kamen Zadar, Osijek (zusammen mit Markač) und Dubrovnik. Auf der anderen Seite führte der bereits zur erstinstanzlichen Urteilsverkündung von kroatischen Bürgerrechtsorganisationen 2011 veröffentlichte dringende Appell an die kroatische Justiz, die Verbrechen im Zuge und unmittelbar nach der Operation *Oluja* nicht ungestraft zu lassen, bisher – bei noch laufenden Prozessen – zu keinem Ergebnis: Ungesühnt blieb etwa der Mord an mindestens zehn Männern und Frauen im Alter von rund 80 Jahren in Golubić bei Knin am 6. August 1995; der Angriff auf eine Flüchtlingskolonne am 7./8. August, bei dem einige Dutzend vorwiegend sehr alte Männer und Frauen auf Traktoranhängern durch Schüsse aus dem Wald oder Granaten ermordet wurden; neun am 12. August in Komić bei Korenica ermordete Zivilisten, unter ihnen eine 74jährige bei lebendigem Leibe in ihrem Haus verbrannte Frau; sieben am 27. August in Kistanje ermordete Zivilisten (die 1996 erhobene Anklage wurde aus Mangel an Beweisen zur erneuten Untersuchung gegen Unbekannte zurückgestellt, seit März 2012 läuft ein neuer Prozess gegen fünf Angeklagte) oder neun in Varivode am 28. September Ermordete im Alter zwischen 60 und 85 Jahren (sechs Polizisten wurden freigesprochen, die Untersuchung gegen unbekannt damit neu eingeleitet – zehn Jahre nach dem Freispruch noch ohne neue Erkenntnisse).[31] Soll auch nur das Minimum an Freiheit gelten, das in der bürgerlichen Gesellschaft möglich ist, müssen diese Taten geahndet werden.

28 http://www.glas-javnosti.rs/clanak/politika/glas-javnosti-16-11-2012/ivica-dacic-u-pravu-su-kada-kazu-da-haski-tribunal-nije-sud (letzter Zugriff: 15. 3. 2013).

29 Der Spiegel, 16. 11. 2012.

30 http://www.blic.rs/Vesti/Hronika/353340/SNS-Presudom-Gotovini-legalizovani-strasni-zlocini-Ljajic-Haski-tribunal-izgubio-svaki-kredibilitet (letzter Zugriff: 15. 3. 2013).

31 Nacional, 15. 7. 2011.

Vom völkischen Konsens in Ungarn

Ein Interview mit Magdalena Marsovszky

Während der bevorstehende EU-Beitritt Kroatiens die vielleicht naive Hoffnung auf den Plan ruft, dass ein Rückfall in die autoritären und revisionistischen 1990er Jahre damit endgültig abgewendet sei, verdeutlicht das ungarische Beispiel das Gegenteil: Viktor Orbán, Vize-Präsident der Europäischen Volkspartei, wird von seinen konservativen Kollegen um seine Erfolge beneidet; die Abschaffung der Gewaltenteilung, der aggressive Antiziganismus und Antisemitismus werden mehr oder minder stillschweigend hingenommen. Ljiljana Radonic sprach darüber im März 2013 mit Magdalena Marsovszky, die an der Hochschule Fulda über Antiziganismus, Ethno-Nationalismus und Antisemitismus lehrt und sich im *Villigster Forschungsforum zu Nationalsozialismus, Rassismus und Antisemitismus e.V.* engagiert.

Wie hat sich Ungarn seit dem Zusammenbruch des Ostblocks in Bezug auf die Demokratisierung und den Umgang mit der Vergangenheit entwickelt?

Die Wende war in Ungarn weniger eine demokratische als eine ethno-nationale Wende. Man hat sich sehr darauf gefreut, die ethno-nationale Identität verwirklichen zu können. Auch für die damalige demokratische Opposition ging es im Großen und Ganzen um die nationale Wende, nicht so sehr um Demokratie. Bereits bei den ersten Wahlen ist eine nationalkonservative Regierung an die Macht gekommen und seitdem konnten die demokratischeren Kräfte diese sich zuspitzende ethno-nationale Entwicklung nicht durchbrechen.

Ein zentraler Punkt der Vergangenheits *bewältigung* war die Eröffnung des Museums *Haus des Terrors* in Budapest, das eindeutig die nationale Opferrolle in den Vordergrund stellt. Es wurde am Ende der ersten Orbán-Regierung (1998 – 2002) eröffnet und

stellt den Höhepunkt einer vierjährigen völkischen Kulturpolitik dar. Seit der ersten Fidesz-Regierung steht die nationale Opferrolle eindeutig im Vordergrund. Nach der Wahlniederlage gegen die Sozialisten 2002 gründete Viktor Orbán die sogenannten *Polgári körök* – ein loses Netz vermeintlich ziviler Kreise – vermeintlich, weil ihre Strukturen nicht unmittelbar in der Bevölkerung entstanden sind und über die Jahre bis zum Wahlsieg 2010 bewusst vom oppositionellen Fidesz angeführt wurden, aber zum Teil wirklich auf Wunsch der Bevölkerung. Diese ‚Bürgerkreise' betonen seit 2002 die nationale Opferrolle, argumentieren verschwörungstheoretisch und antisemitisch. Seit 2010 wurden die Bürgerkreise allmählich vom *Forum Ziviler Zusammenhalt* (CÖF) abgelöst, das im letzten Jahr die riesigen ‚Friedensmärsche', also die Sympathiekundgebungen für die Orbán-Regierung organisierte.

Welche einschneidenden Veränderungen hat die Regierung Orbán II gebracht?

Anfang 2012 wurde eine neue Verfassung – Grundgesetz genannt – verabschiedet, in der Ungarn im Grunde nicht mehr als Republik verstanden wird, sondern im völkischen Sinne als Magyarenland. Es wird zwar in einem einzigen Satz erwähnt, dass Ungarn eine Republik sei, aber die Präambel zeigt deutlich, dass die republikanische Idee völlig verschwunden ist. Darin wird Ungarn als nationale Volksgemeinschaft in einem völkischen Sinne verstanden, als Teil eines Europas der Nationen unterschiedlicher Kulturen und Identitäten in einem ethno-pluralistischen, neorassistischen Sinne.

Anfang 2011 trat zuvor schon das neue Mediengesetz in Kraft. Darin wird unter anderem ausgeführt, dass nicht nur Minderheiten, sondern auch die Mehrheit – im Sinne der Volksgemeinschaft – geschützt werden muss. Das ist natürlich ein sehr gefährlicher Satz, der aber kaum jemandem aufgefallen ist. Auf dieser Grundlage wurden bereits zwei oder drei Mal Roma zusätzlich zu einer begangenen Straftat auch noch wegen Volksverhetzung verurteilt, weil sie in ihrer bedrohten, panischen Lage, als die Ungarische Garde aufmarschierte, etwas Ähnliches wie „Ihr Magyaren werdet sterben!" gerufen haben.

Außerdem wurde – während der EU-Ratspräsidentschaft Ungarns – eine neue ‚Roma-Strategie' verabschiedet, die insinuiert, dass die Roma selbst an ihrer Ausgrenzung schuld sind. Darin steht zwar auch, dass die Sensibilität der Mehrheitsbevölkerung gegenüber Roma erhöht werden soll, aber auf jeden Fall ist das Dokument sehr weit von den Erkenntnissen der Antiziganismus-Forschung entfernt, für die der Antiziganismus eindeutig ein Problem der rassistischen Mehrheitsgesellschaft ist.

Sind Roma in Ungarn heute gefährdeter als 1990 oder 2000? Welche Funktion erfüllt das Feindbild ‚Zigeuner' im neuen, völkisch nationalistischen Ungarn?

Unbedingt, sie sind viel gefährdeter, da der universalistische Gedanke nicht einmal mehr auf dem Papier existiert und in der neuen Verfassung und dem neuen Mediengesetz die Vorstellung der Magyaren als Volksgemeinschaft dominiert. Der Rassismus ist nicht nur in der Regierung, sondern auch in der Gesellschaft sehr weit verbreitet. Eine Umfrage der Ungarischen Akademie der Wissenschaften kam vor drei oder vier Jahren zu dem Ergebnis, dass eine große Mehrheit der Ungarn Roma gegenüber rassistisch eingestellt ist. Es gibt viele Diskriminierungsformen im Alltag: Zum Beispiel ist die Sozialhilfe daran gekoppelt, dass man gleichzeitig arbeitet. Wenn man länger als drei Monate – etwa wegen Gebrechlichkeit – nicht arbeitet, fällt man durch das soziale Netz und das trifft vor allem Roma, weil sie wegen des starken Antiziganismus nicht angestellt werden oder auch während der Arbeit permanent schikaniert werden. In Dörfern, in denen Jobbik den Bürgermeister stellt, erlaubt man ihnen zunächst, im Wald Holz zu sammeln, doch dann kommt die Polizei und sie werden wegen Diebstahls angezeigt. Wenn Roma mit dem Fahrrad unterwegs sind, angehalten werden und irgendetwas mit dem Fahrrad nicht in Ordnung ist, bekommen sie die Höchststrafe, die sie nie im Leben bezahlen können. Wenn ihnen irgendetwas passiert, kommt die Polizei, nimmt aber die Protokolle nicht auf, Beweise werden vernichtet. Der Rassismus ist täglich zu spüren. Während in den letzten beiden Jahren infolge des neuen Staatsbürgerschaftsgesetzes und im Sinne der ‚Blutsgemeinschaft' (*ius sanguinis*) über 300 000 außerhalb der Landesgrenzen lebenden Magyaren die ungarische Staatsbürgerschaft erhielten, fielen in der gleichen Zeit etwa 400 000 der ‚inneren Feinde', vornehmlich Roma, aus dem sozialen Netz und erhalten heute überhaupt keine finanzielle Unterstützung mehr. Diese müssen sich auf die Nächstenliebe ihrer Mitmenschen verlassen.

Gibt es vernünftige Initiativen, die die Roma unterstützen?

Es gibt ganz wenige, die universelle Menschenrechte

als Motivation für ihr Handeln betrachten, zum Beispiel die methodistische Kirchengemeinde des Pastors Gábor Iványi. Sie unterstützen Obdachlose und Roma, indem sie ein ehemaliges Fabriksgelände in eine beheizte Straße verwandelten. Doch sie mussten letztes Jahr mehrere hundert Menschen wieder auf die Straße setzen, da dieser Gemeinde von der aktuellen Regierung der Kirchenstatus aberkannt wurde, vermutlich weil sie zu viel Sozialarbeit und zu wenig Kirchenarbeit leistet. In Ungarn gibt es die Möglichkeit, ein Prozent der Einkommensteuer einer wohltätigen Organisation zu spenden und so kamen für diese Gemeinde 40 Millionen Forint zusammen, aber der ungarische Staat hält dieses Geld jetzt wegen des aberkannten Kirchenstatus zurück. Sonst gibt es nur noch wenige kleinere Gruppen, die von diesem universalistischen Grundgedanken ausgehen, aber auch diese werden schikaniert. Es gibt natürlich auch andere Initiativen, für die auch meine Freunde spenden wollten, wie das Soziale Forum, doch das ist eine eindeutig antisemitische Einrichtung, die mit Verschwörungstheorien operiert.

Das ist auch bei Antifa-Gruppen in Ungarn ein großes Problem, die den Faschismus Dimitrovs Theorie entsprechend mit dem internationalen Großkapital in Zusammenhang bringen. Die Feindbilder sind dann Banken, das Kapital und Kapitalisten – was die Antisemitismusforschung als linken Antisemitismus bezeichnet.

Trifft das auch für die größeren Oppositionsparteien zu?

Ja, das gilt auch für die Sozialisten, man hat in Ungarn nichts anderes als die traditionelle Dimitrovsche Faschismustheorie gelernt. Selbst die Regierungsvertreter sind so sozialisiert worden, daher kommt zum Teil die starke Kapitalismusfeindlichkeit in Ungarn. Und weil das mit ‚dem Westen' assoziiert wird, ist auch die EU-Feindschaft sehr stark. Ich kenne kaum jemanden, der den Faschismus nicht so definiert.

Bei der sozialistischen Partei ist das nicht so stark ausgeprägt, aber das Wesentliche am Faschismus und Nationalsozialismus wird dennoch überhaupt nicht erkannt. Auch die Sozialisten denken in ethnischen Kategorien, auch wenn die Blut-und-Boden-Ideologie bei ihnen nicht so stark wie bei Fidesz ausgeprägt ist. Vor einigen Wochen meinte der Chef der Sozialisten, der größten Oppositionspartei, sich bei einem Besuch in Transsilvanien für eine Formulierung in einer Umfrage entschuldigen zu müssen, welche die Auslandsungarn in Rumänien „beleidigte", und stellte in der Rede unter Beweis, dass er auch in diesem großungarischen, völkischen Sinne denkt. Es gibt nur ganz wenige Parteien, die nicht als völkisch zu bezeichnen sind, aber die sind einerseits sehr klein, wie zum Beispiel die vor einem Jahr gegründete *Demokratische Koalition* von Ferenc Gyurcsány, und andererseits fehlt auch bei ihnen eine klare Absage an diese ethnische Sichtweise.

Spricht Jobbik nur radikaler aus, was Fidesz-Politiker auch selbst vertreten oder gibt es entscheidende Unterschiede?

Es gibt keine entscheidenden Unterschiede. Vor vier Jahren wurde in einem Zeitungsartikel enthüllt, dass nach der Wahlniederlage von Fidesz 2002 István Stumpf, der ehemalige Kanzleramtsminister, gesagt haben soll, Fidesz brauche eine Partei rechts von sich, die all das ausspricht, was Fidesz als quasi seriöse Partei nicht leisten kann, die aber dabei der ‚Mutterpartei' nicht schadet. Diesen Begriff hat er also selbst gebraucht. Damals war Jobbik bereits eine christlich-studentische Hochschulgruppe an der ELTE-Universität in Budapest und wurde dann 2003 als Partei gegründet. Als Viktor Orbán 2002 die Bürgerkreise ins Leben rief, lud er den Leiter dieser christlich-studentischen Gruppe und späteren Jobbik-Chef, Gábor Vona, zu sich in den wichtigsten Bürgerkreis, den Bürgerkreis für die Nation. Viktor Orbán ist also der Ziehvater von Vona. Auch in der Ideologie sehe ich keinen Unterschied, beide wollen ein ethnopluralistisches Europa der Nationen, beide denken völkisch, im Sinne einer organischen, über Blut definierten Abstammungsgemeinschaft. So nennt der stellvertretende Ministerpräsident die Auslandsmagyaren „meine Blutsbrüder" und auch Orbán sagt in letzter Zeit ähnliches.

Wird der für die Jobbik konstitutive Antisemitismus von Fidesz geteilt? Gibt es Unterschiede?

Die Fidesz-Rhetorik ist eine feinere, während Jobbik alles ausspricht. Fidesz spricht – auch in Bezug auf den Antiziganismus – viel codierter. Von führenden Fidesz-Kreisen hört man das Wort ‚verjudet' oder ‚Zigeunerkriminalität' nicht, bei Jobbik schon. Aber ich spreche absichtlich von führenden Fidesz-Kreisen, sonst kann man das in der Partei oder den parteinahen Medien schon hören. Zsolt Bayer, ein Starjournalist und angeblich bester Freund von Viktor Orbán, ist zum Beispiel ein ganz offener biologistischer Rassist und Antisemit und hetzt in fast jedem Artikel und jeder Fernsehsendung, wurde aber 2011

von Fidesz mit einem großen Preis ausgezeichnet. Es gibt also überhaupt keine Abgrenzung von der Jobbik, eher fließende Übergänge. Gerade in diesen Tagen wurde neben einem weiteren bekannten antisemitischen und antiziganistischen Journalisten ein Neonazi-Rocker der Band Karpatia mit einem Preis geehrt.

Wie verändert die Ungarische Garde die ungarische Gesellschaft?
Neben der Ungarischen Garde gibt es noch einige kleinere Garden. Die Ungarische Garde ist im Moment nicht so aktiv wie noch vor einem halben, dreiviertel Jahr. Sie jagt Angst ein, marschiert vor allem in Dörfer ein, in denen viele Roma leben. Die Bürgerrechtler und -rechtlerinnen warnen die Roma ständig, in ihrer Panik nichts Unüberlegtes zu tun oder zu sagen, da das sofort gegen sie ausgelegt wird. Anders kann man das gar nicht sagen, als dass das fürchterliche Angst einjagt.

Würdest du – obwohl durch Gruppierungen wie die Ungarische Garde das Gewaltmonopol des Staates in Frage gestellt wird – trotzdem sagen, dass Ungarn noch eine Demokratie ist?
Nein, man kann auch nicht nur von einem Demokratiedefizit sprechen. Es überwiegt die Vorstellung des Volkes als Volksgemeinschaft, die völkische Gesinnung sowie die absolute Mystifizierung der Nation. Und auch die Wahlen sind inzwischen nicht frei, Fidesz arbeitet permanent daran, den Wahlausgang zu eigenen Gunsten zu manipulieren: Man wollte eine Wählerregistrierung einführen, die Initiative wurde jedoch zum Glück vom Verfassungsgericht zumindest vorläufig gestoppt, dafür wurden die Wahlbezirke geändert. Es gibt so viele neue Maßnahmen im Zusammenhang mit Wahlen, dass das neue oppositionelle Institut unter dem ehemaligen Ministerpräsidenten Gordon Bajnai (2009 – 2010) zu dem Schluss kommt, das Wahlprozedere würde Fidesz eindeutig bevorzugen. Es sei praktisch kaum möglich, die jetzige Regierung abzuwählen. Und es stimmt zwar auf der rhetorischen Ebene, dass Viktor Orbán die Demokratie nicht bekämpft. Er spricht ständig von Demokratie, denkt aber eindeutig in ethno-nationalen Kategorien, was nicht demokratisch ist.

Demokratie heißt zunächst einmal nur Herrschaft des Volkes, bei der die Mehrheit entscheidet, aber wie steht es in Ungarn um die Gewaltenteilung, die Rechtsstaatlichkeit und die repräsentativen Formen zur Ermittlung des Volkswillens? Das Verfassungsgericht hat im Dezember letzten Jahres die verpflichtende Wählerregistrierung aus formalen Gründen gekippt, aber werden solche Entscheidungen in absehbarer Zeit unmöglich gemacht?
Die Verfassungsnovelle, die vom Staatspräsidenten János Áder gerade in diesen Tagen unterschrieben wurde, enthält vor allem jene Punkte, die vorher vom Verfassungsgericht beanstandet worden waren, womit das Parlament das Verfassungsgericht umgangen hat. So dürfen sich zum Beispiel Obdachlose nicht an öffentlichen Plätzen aufhalten, sie können strafrechtlich verfolgt werden, Wahlwerbung in privaten Medien soll verboten werden und unverheiratete, kinderlose oder gleichgeschlechtliche Paare sollen nicht in die Definition von Familie eingeschlossen werden.

In der neuen Novelle wird dem Verfassungsgericht untersagt, für seine Urteile Entscheidungen heranzuziehen, die vor der Verabschiedung der neuen Verfassung 2012 gefällt wurden, das heißt, dass damit 22 Jahre Rechtspraxis seit der Wende für nichtig erklärt wurden. Wenn die „Würde der magyarischen Nation verletzt" wird, darf die Meinungsfreiheit eingeschränkt werden. Hier kommt der von mir vorhin erwähnte Punkt aus dem Mediengesetz *Schutz der Mehrheit* zum Tragen. Der Vorschlag, dass die ‚Beleidigung der Mehrheit' bestraft werden solle, wurde übrigens von der Präsidentin der Sozialen Union Katalin Szili eingebracht, die als Mitglied der Sozialisten zwischen 2002 und 2009, also während der vormaligen sozialliberalen Regierung, Parlamentspräsidentin war. Erst nach den Wahlen 2010 verließ sie die Sozialisten und gründete eine neue Partei. Ihr Vorschlag zeigt wieder einmal, dass das völkische Denken mitnichten nur auf die gegenwärtigen Regierungsparteien beschränkt ist.

Der Begriff des völkischen Denkens ist für deine Argumentation zentral, also versuchen wir, diesen historisch zu beleuchten: Kann man sagen, dass der ungarische Nationalismus bereits zu Habsburger-Zeiten Wien gegenüber völkisch war, auch wenn der Charakter des Vielvölkerreiches noch dominiert hat? Wann hat das völkische Konzept die Oberhand gewonnen?
Bereits vor dem Ende des Ersten Weltkrieges gab es völkische Elemente, wie Joachim von Puttkammer anhand der Nationalisierung der Bildungspolitik oder Arpad von Klimo in seinem Buch über die nationale Geschichtskultur Ungarns gezeigt haben. Auf jeden Fall hat das völkische Denken nach dem Schock über den Vertrag von Trianon sehr stark zugenommen. In der Zwischenkriegszeit dominierte unter der mehr als zwanzigjährigen Regierungszeit von Miklós Horthy in der Kulturpolitik das Konzept der kulturellen Überlegenheit.

Kann man sagen, dass sich Fidesz stärker auf Horthy und Jobbik eher auf die Pfeilkreuzler bezieht?
Jobbik lehnt es eigentlich ab, mit den Pfeilkreuzlern in Zusammenhang gebracht zu werden, da sie in Ungarn – aus der Sicht von Jobbik – eindeutig als Faschisten stigmatisiert sind. Jobbik streitet ja ab, faschistisch oder neonazistisch zu sein, sie seien nur national und sozial eingestellt. Sie wollten nur das Magyarentum schützen, seien also weder rechts noch links, sondern magyarisch. Alle, die auch nur etwas geringfügig anderes wollen als sie, würden das Magyarentum untergraben. Diese Argumentation trägt bereits starke antisemitische Züge. Jobbik nimmt dennoch lieber auf Horthy Bezug – wie übrigens auch die Regierung, sodass eine regelrechte Horthy-Renaissance zu bemerken ist.

Jobbik verharmlost also in diesem positiven Bezug die antisemitische Gesetzgebung unter Horthy ebenso wie dies Fidesz im Haus des Terrors tut?
Ganz genau. Selbst bei der Ungarischen Garde sieht Jobbik explizit keinen Bezug zu den Pfeilkreuzlern. Was das Haus des Terrors angeht, so wird in dem schon erwähnten nationalen Opfernarrativ der Antisemitismus sichtbar, weil nicht nur Ungarn als Opfer der faschistischen/nationalsozialistischen und kommunistischen Regime dargestellt wird, sondern die Kommunisten und die Liberalen werden in einem weiteren Schritt als Feindbilder dargestellt. Diese Feindbilder werden – abgeleitet vom Bild der jüdischen Kommunisten – auf die heutigen Ex-Kommunisten, die Sozialisten, umgelegt. Im ganzen Haus wird Ungarn geschickt als Opfer des kommunistischen Terrors – weitaus stärker als des faschistischen – dargestellt. Dann wird bildlich und konzeptionell eine Kontinuität zwischen den damaligen verbrecherischen Kommunisten und den heutigen Ex-Kommunisten hergestellt. So werden die heutigen Linken zu den Feindbildern schlechthin.

Heißt das, die ungarischen Sozialisten werden als jüdisch imaginiert?
Im Grunde ja. Besonders Ferenc Gyurcsány, von 2004 – 2009 Ministerpräsident und inzwischen Vorsitzender der aus der Sozialistischen Partei ausgeschiedenen Demokratischen Koalition, wird in regierungsnahen Medien einerseits permanent in eine Linie mit Stalin und den Kommunisten gestellt, andererseits repräsentiert er das Feindbild des Liberalen, der westlichen Dekadenz. Die Liberalen seien anational, Feinde der Nation, wollten das Magyarentum untergraben. All diejenigen, die nicht auf dieser völkischen Klaviatur spielen, werden als Anti-Magyaren und letztlich als verjudet dargestellt.

Wie reagieren linke Parteien und Gruppen auf die Radikalisierung von Jobbik und Fidesz?
Sie sind sehr zerstritten. Es bilden sich viele kleine Gruppen, es kommt zu einer starken Zersplitterung der Parteien. Gerade ist zum Beispiel die Ökologische Partei auseinandergebrochen. Es kommt zu einer Abspaltung derjenigen, die nicht völkisch denken. Auch die Grün-Ökologische Partei ist im Grunde an dieser Frage zerbrochen. Ich fürchte, dass sich diese Kräfte bis zu den Wahlen im Mai 2014 nicht finden werden. Das universalistische Denken ist in Ungarn noch nicht angekommen. Einzig Ferenc Gyurcsány hat diesen Punkt in seiner kürzlich gehaltenen Rede zur Lage der Nation betont. Aber seine Partei würde es, wenn jetzt gewählt würde, aufgrund der Fünf-Prozent-Hürde vielleicht knapp ins Parlament schaffen.

Das heißt, die Kritik des völkischen Denkens ist nicht mit der Regierung Orbán II zurückgedrängt worden, sondern noch gar nicht angekommen?
Ja, das fürchte ich, denn das völkische Denken gibt einfachere Antworten, während das demokratisch-universale Denken komplizierter ist. Nur solche winzigen Gruppen wie die methodistische Gemeinde denken universalistisch, aber eben auf die christliche Art. Auch bei Antifa-Gruppen findet sich diese Kritik nicht.

Was ist aus der Opposition aus der Zeit vor 1990 geworden, gab es keine liberalere Phase vor Orbán?
Orbán gehörte früher, um die Wende herum, zu den liberalen Politikern, Fidesz befand sich damals auf europäischer Ebene in der ‚Liberalen Internationale'. In den letzten zwanzig Jahren hat aber Fidesz zweimal einen so genannten *national turn* vollzogen. Der Sieg der ersten sozialliberalen Koalition 1994 drängte die traditionelle christlich-konservative Partei an den Rand ihrer Existenz. Fidesz vollzog daraufhin 1995 diese ‚Wende' und nutzte die national-christliche ‚Marktlücke'. Die Partei benannte sich in ‚Fidesz – Magyar Polgári Párt' (‚Fidesz – Bürgerliche Partei') um und wechselte 2000 auf europäischer Ebene von der ‚Liberalen Internationale' zur ‚Europäischen Volkspartei'. Im Herbst 2002, nachdem die Partei bei den Wahlen einer sozialliberalen Koalition unterlegen war, rückte

Fidesz weiter nach rechts und vollzog einen nunmehr ‚völkischen *turn*'. Damals begann sie sich in so genannten ‚zivilen bürgerlichen Kreisen' als ‚völkisch-nationaler Widerstand' gegen die Sozialisten zu positionieren. Die Bezeichnung ‚Union' im Namen der Partei war kein Zufall, denn Fidesz betrachtet die Christlich-Soziale Union in Bayern als Vorbild.

Wie waren dann vernünftige Projekte wie das Holocaust Memorial Center in Budapest möglich, das sich auch kritisch mit der Rolle der Ungarn im Holocaust auseinandersetzt - wurde das alles nur für die EU veranstaltet?
Selbst wenn man etwas auf Druck hin macht, kann es richtig sein. Als das Zentrum eingerichtet wurde, antwortete der Bildungsminister auf die Frage, warum man das mache: Weil das überall gemacht wird. Trotzdem war das Museum ein wichtiger Schritt. Nur wird allgemein der Holocaust als Sache des Judentums aufgefasst und das Judentum als Volksgruppe außerhalb der Gesellschaft. Somit ist der Holocaust nicht Sache der Mehrheitsgesellschaft. Gerade hat auf einer großen antifaschistischen Demonstrationen ein ansonsten großartiger Schriftsteller namens Tamás Ungvári gesagt, der Nazismus sei eine Importsache. Niemand sieht, dass die NS-Ideologie ein Ergebnis des völkischen Denkens ist, das auch in Ungarn vorherrschend ist.

Außerhalb des Museums wird also nicht wahrgenommen, dass Horthy mit der antisemitischen Gesetzgebung entscheidende Vorarbeit geleistet hat?
Die vorherige Museumsleitung musste schon während der sozialistischen Regierung für ihren Standpunkt kämpfen, und jetzt wird wahrscheinlich die Konzeption der Ausstellung geändert. Gerade die Einschätzung der Verantwortung Horthys soll gemildert, die Vernichtung und Rettung der Juden gleichwertig behandelt werden.

Sind die implizit als ‚verjudet' imaginierten Sozialisten besonders sensibilisiert und daher weniger antizionistisch/antisemitisch als andere Linke in Europa?
Linker Antisemitismus findet sich beim Großteil der Opposition in Ungarn. In Deutschland wird er hingegen immer weiter zurückgedrängt, weil die Diskussion über den oberflächlichen Antikapitalismus ausgetragen wird. Während das Problem in Deutschland also intensiv diskutiert wird und sich viel bewegt, sehe ich diese Entwicklung in Ungarn überhaupt nicht.

Aus meinen Analysen der Debatten in Kroatien kenne ich diese Anrufung Deutschlands als Musterbeispiel für die Aufarbeitung der Vergangenheit und den Umgang mit Antisemitismus sehr gut. Aber herrscht in Deutschland nicht eine neue Form des Postnazismus vor, der zwar nicht so rückwärtsgewandt wie der ungarische erscheint, aber ebenso kritikwürdig ist, weil man sich als Weltmeister der Aufarbeitung inszeniert, jedoch gleichzeitig Appeasement gegenüber der heutigen antisemitischen Bedrohung vor allem durch den Islamismus betreibt?
Bei seriösen Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen sehe ich das nicht so. Im Gegenteil, es wird reflektiert, ob diese Art der ‚Vergangenheitsbewältigung' in Deutschland nicht unwillkürlich dazu beigetragen hätte, die Verantwortung anderer Staaten, so auch die der postkommunistischen, auf Deutschland abzuwälzen, sodass sie in Bezug auf den Holocaust nur auf Deutschland zeigen. Auf der anderen Seite beginnt, wenn auch in bisher kaum wahrnehmbaren Ansätzen, die reflexive Betrachtung der eigenen Geschichte in Ungarn anzukommen, bis jetzt vor allem bei einigen kritischen Historikern und Psychologen oder Sozialpsychologen. Diese reflexive Betrachtung der eigenen Geschichte stammt aus der Forschung in Deutschland und ist im Grunde bis Adorno und Horkheimer zurückzuführen. Dieser Tradition ist viel zu verdanken.

Wie ausgeprägt ist der Antizionismus in Ungarn?
Das ist im Moment nicht so stark zu beobachten, denn Israel spielt in Alltagsdiskussionen keine so große Rolle, aber natürlich kommt es vor. Während Fidesz in der Opposition war, haben einmal zwei israelische Kampfflugzeuge von der vormaligen sozialliberalen Regierung die Erlaubnis bekommen, den ungarischen Luftraum zu durchfliegen. Fidesz hat daraufhin sofort eine parlamentarische Untersuchung eingeleitet. Diese Paranoia angesichts einer einfachen Übung war von antizionistischem Antisemitismus motiviert. Bei Jobbik ist der Antizionismus auch sehr stark ausgeprägt. Der israelische Präsident Shimon Peres hat vor rund sieben Jahren wirklich als Spaß – er hat sich dabei fast totgelacht – gesagt: unserer Wirtschaft geht es so gut, dass wir gleich Manhattan, Polen und Ungarn aufkaufen können. Seit dieser Zeit wird bei Jobbik nur noch davon gesprochen, dass die Israelis Ungarn aufkaufen wollen. Das ist bei den linken Parteien so nicht zu beobachten, aber sehr wohl bei Antifa-Vereinen. Der Präsident der Ungarischen antifaschistischen Liga ist eindeutig ein antizionistischer Antisemit. Das sagt er aber nicht öffentlich, sondern das

wird aus internen Listen-Mails deutlich. Zugleich ließ er Stalin bei einer antifaschistischen Demonstration hochleben.

Während der Beitrittsverhandlungen zwang die EU Kroatien dazu, die Gesetze zur Rückholung 1995 vertriebener und geflohener Serbinnen und Serben zumindest teilweise umzusetzen und trotz riesiger Protestdemonstrationen das Kyrillische als zweite Amtsschrift in bestimmten Gegenden wieder einzuführen. Warum tut die EU im Fall des EU-Mitglieds Ungarn fast nichts und was sagt das über die Verfasstheit der Union aus? Könnte überhaupt etwas auf EU-Ebene getan werden, um Orbán zu bremsen, ohne noch stärkere Anti-EU- oder anti-westliche Ressentiments zu wecken?
Warum die EU so wenig tut, verstehe ich wirklich nicht. In Budapest wird zum Beispiel Mitte Januar vom Fidesz-Bürgermeister des I. Bezirks immer wieder der SS-Verbündeten von 1945 gedacht, den ‚heldenhaften Verteidigern' von Budapest vor der heranrückenden ‚bolschewistischen Gefahr' – eindeutig eine Täter-Opfer-Umkehr. Diese Tendenz ist auch woanders, etwa in den baltischen Staaten zu beobachten. Nach dem Zweiten Weltkrieg übten die USA Druck auf Deutschland aus, demokratische Strukturen zu schaffen. Die Menschen wurden dadurch nicht von einem Tag auf den anderen zu Demokraten, aber die Strukturen haben schon etwas verändert. In Ungarn fehlen diese Strukturen, man müsste Druck auf die Regierung ausüben, das ethno-pluralistische Grundgesetz und das Mediengesetz zu ändern. Aber ich fürchte, es wird nicht ganz verstanden, was diesen Gesetzen zugrundeliegt.

Orbán ist nach wie vor Vize-Präsident der Europäischen Volkspartei. Es wirkt fast so, als ob die anderen Konservativen neidisch auf seine Erfolge wären, anstatt diese als das zu kritisieren, was sie sind.
Ja, das kann gut sein. Ich versuche immer deutlich zu machen, dass es nicht darum geht, die Konservativen als solche zu bekämpfen. Es geht hier nicht um das Christlich-Konservative, sondern um das Völkische. Der Punkt ist nicht, gegen die Familie zu sein, gegen das Christentum, sondern darum, dass hier die Volksgemeinschaft verehrt wird, wie das in Deutschland nur die NPD tut. In Ungarn steht das hingegen im Grundgesetz.

Vielleicht könnte man sagen, im postnazistischen Deutschland lebt das Völkische in der Demokratie fort, auch wenn die gegen die Demokratie wirkenden Kräfte marginalisiert sind. Ist die EU als Staatenverbund im Unterschied zu den USA hingegen ein Papiertiger ohne echte Machtbefugnis, oder was würden der Entzug des Stimmrechts im EU-Rat oder Wirtschaftssanktionen bringen, wenn Ungarn sich in der eingeschlagenen Richtung rasant weiterentwickelt?
Nach meinem Dafürhalten wäre jede Form der Druckausübung wichtig, doch nicht ohne einen Dialog und die Forderung nach strukturellen Veränderungen. Drohungen ohne Vorschläge für neue Strukturen fände ich nicht gut. Man weiß ja in Ungarn zum großen Teil nicht, worin das Problem liegt. Man lebt im Problem.

Ist ein Machtwechsel angesichts der fortschreitenden Abschaffung der Gewaltenteilung und der Verlängerung der Amtsperioden für Fidesz-Leute in entscheidenden politischen Ämtern möglich?
Ich bin nicht optimistisch, weil die anderen Parteien entlang der Frage des Völkischen sehr zersplittert sind, was ihnen nicht einmal richtig bewusst ist. Die Demokratische Koalition formiert sich erst und würde vielleicht nicht einmal ins Parlament kommen. Die Veränderung der Wahlordnung führt dazu, dass Fidesz mit nur einer Stimme Vorsprung die Wahl gewinnen würde. Menschen, die kritisch denken, werden als anti-magyarisch diffamiert, so werde auch ich übrigens öfters genannt. Fidesz selbst führt zwar keine Listen über Juden, aber über ‚Anti-Magyaren', diese werden auch von Fidesz beobachtet. Die von Fidesz an den Pranger gestellten ‚Antimagyaren', oder ‚Magyarenhasser' werden dann von Rechtsradikalen auf so genannte Judenlisten gesetzt. Diese vervollständigen die Arbeit von Fidesz. Auf der rechtsradikalen Metapedia (abgeleitet von Wikipedia) gibt es eine Liste von *Juden im öffentlichen Leben Ungarns*, wo ich auch als Jüdin mit Rassenmerkmalen genannt werde.

Stephan Grigat

Magyarische Mobilisierung

Autoritäre und völkische Krisenbewältigung in Ungarn

Die Auseinandersetzungen über Jakob Augsteins Auslassungen zum jüdischen Staat haben in Deutschland Anfang 2013 mehr als eine Welle jenes Volkssports der ‚Israelkritik' ausgelöst, der lange Zeit als Platzhalter für offenen Judenhass dienen musste. Möglicherweise stellt diese Debatte den Auftakt für eine Entwicklung dar, an deren Ende die vollständige Rehabilitierung eines Antisemitismus stehen könnte, der sich nicht mehr wie in den letzten Jahren glaubt, hinter dem Hass auf Israel verstecken zu können und verstecken zu müssen. Als Indiz dafür sei nur auf einen Beitrag im *Spiegel* verwiesen, der die vermeintliche Gängelung der Deutschen in ihrem Reden über Israel schon im Titel suggeriert, und in dem Sätze, die bisher noch in jeder Antisemitismuserhebung als eindeutiger Beleg für eine manifeste antisemitische Einstellung gegolten haben, nun in Form von unschuldigen Fragen präsentiert werden: „Ist Antisemit, wer sagt, die Juden hätten zu viel Einfluss in Deutschland? Oder wer zustimmt, dass die Juden sich um niemanden als um sich und ihre Gruppe kümmerten?"[1]

Doch wollte man heute eine gesamtgesellschaftlich erfolgreiche und mehrheitsfähige autoritär-völkische Mobilisierung im klassischen Sinne inklusive *offener* Hetze gegen Juden, ‚zionistische Liberale' und Israel ausmachen, müsste man derzeit viel eher auf ein Land wie Ungarn als auf die Nachfolgegesellschaften des Nationalsozialismus schauen. Niemand wird die Gefahren in Abrede stellen, die von neonazistischen Freien Kameradschaften in Deutschland, der NPD oder der weitaus erfolgreicheren, zeitweise bei 30 Prozent der Wählerstimmen liegenden und von deutsch-völkischen Burschenschaften dominierten FPÖ ausgehen.[2] Doch es sind derzeit die Magyaren, die bei vergleichenden Länderstudien zur Verbreitung von Fremdenfeindlichkeit und klassischem Antisemitismus regelmäßig Spitzenwerte belegen. 62 Prozent der Ungarn glauben, Roma seien „kriminell veranlagt" und über zwei Drittel halten Homosexualität für unmoralisch.[3] 46 Prozent machen „die Juden" für die aktuelle Finanzkrise verantwortlich.[4] Über 69 Prozent meinen, Juden hätten zu viel Einfluss und 68 Prozent, dass sie aus dem Nationalsozialismus Vorteile ziehen. Rund 59 Prozent finden den Ausländeranteil von 3,1 Prozent in Ungarn zu hoch und knapp 45 Prozent fühlen sich angesichts solch einer imaginierten Masseneinwanderung als „Fremde im eigenen Land".[5] Und so bietet die Kritik an der Situation in Ungarn insbesondere dem deutschen und selbst noch dem österreichischen linksliberalen Milieu auch eine willkommene Gelegenheit, den eigenen Umgang mit der nationalsozialistischen Vergangenheit und die Erfolge der jeweiligen ‚Zivilgesellschaft' in den höchsten Tönen zu loben, anstatt den ungarischen Geschichtsrevisionismus und jenen sich in Deutschland derzeit rund um den ZDF-Dreiteiler *Unsere Mütter, unsere Väter* penetrant inszenierenden und mittlerweile auch in Österreich einigermaßen verbreiteten Erinnerungsstolz als unterschiedliche Varianten der vernichtungsgewinnlerischen Vergangenheitsbewirtschaftung kenntlich zu machen.

Der ‚Ungarische Bürgerbund' Fidesz, die Schwesterpartei der deutschen Unionsparteien und der österreichischen Konservativen, betreibt mit seiner Zwei-Drittel-Mehrheit im scheinbar vorauseilenden Gehorsam gegenüber der offen antisemitischen und rassistischen Jobbik, in Wirklichkeit aber wohl eher im gar nicht sonderlich heimlichen Einverständnis, in einem atemberaubenden Tempo eine autoritäre und

1 Christiane Hoffmann; René Pfister: Im Sprachkorsett. In: Der Spiegel 3/2013, 14. 1. 2013, S. 87.

2 Wie stark die Machtbasis der schlagenden Burschenschaften bei den Freiheitlichen mittlerweile ist, konnte man zuletzt bei den Auseinandersetzungen um die niederösterreichische, dem äußersten rechten Flügel der Partei zugehörende FPÖ-Vorsitzende Barbara Rosenkranz nach ihrer Wahlschlappe bei den Landtagswahlen im März sehen, in deren Folge sie offensichtlich gegen den Wunsch von Bundesparteichef Heinz-Christian Strache nicht aus dem Amt gedrängt werden konnte.

3 Andreas Koob; Holger Marcks; Magdalena Marsovszky: Mit Pfeil, Kreuz und Krone. Nationalismus und autoritäre Krisenbewältigung in Ungarn. Münster 2013, S. 86. Der Antiziganismus war auch zu Zeiten des Realsozialismus ausgesprochen ausgeprägt in der ungarischen Gesellschaft: 1975 sollen 75 Prozent der Bevölkerung Roma abgelehnt haben (ebd. S. 64).

4 Maximilian Gottschlich: Die große Abneigung. Wie antisemitisch ist Österreich. Kritische Befunde zu einer sozialen Krankheit. Wien 2012, S. 242.

5 Maik Schuparis: Rechtspopulismus in Europa. Die Niederlande und Ungarn im Vergleich. Potsdam 2012. Die Zahlen beruhen auf einer groß angelegten Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung (Andreas Zick; Beate Küpper; Andreas Hövermann (Hg.): Intolerance, Prejudice and Discrimination. A European Report. Berlin 2011..

auf völkische Mythen rekurrierende Umgestaltung der Gesellschaft, die wohl selbst die FPÖ vor Neid erblassen lassen dürfte. Deren Vorsitzender hat noch 2010 eine Delegation der Jobbik empfangen, nachdem eine hochrangige Abordnung um den heutigen Wiener FPÖ-Vorsitzenden Johann Gudenus den Wahlkampfauftakt der ungarischen Nazis besucht hatte, bei dem der außenpolitische Sprecher der Freiheitlichen, Johannes Hübner, eine Rede hielt. Nach den Wahlen lobte FPÖ-Vordenker und EU-Parlamentarier Andreas Mölzer die Partei als „starkes rechtes Korrektiv".[6] In Umfragen lag Jobbik zeitweise bei fast 30 Prozent der Wählerstimmen und würde derzeit wohl um die 20 Prozent erhalten. Eine Umfrage vom Februar 2013 zeigt, dass die 2003 aus einem seit 1999 existierenden Studentenzirkel hervorgegangene ‚Bewegung für ein besseres Ungarn' bei Studierenden mittlerweile die beliebteste Partei ist: 33 Prozent von ihnen würden heute Jobbik wählen.[7]

Die deutsch-ungarische Kulturwissenschaftlerin Magdalena Marsovszky und die Journalisten Andreas Koob und Holger Marcks haben bisher die einzige umfassende Analyse zu den aktuellen politischen Veränderungen in Ungarn auf Deutsch vorgelegt, weshalb ihre zentralen Thesen hier einleitend referiert werden sollen. Sie richten den Blick in ihrer Studie völlig zu Recht nicht nur auf die staatspolitische Sphäre, sondern legen großen Wert auf die Analyse der „autoritären und völkischen Formierung in der Bevölkerung". Der Wahlsieg von Fidesz und Jobbik von 2010, bei dem die beiden Rechtsparteien zusammen über 80 Prozent der Parlamentsmandate gewonnen haben, ist nicht plötzlich über das Land hereingebrochen, sondern Ergebnis einer bereits seit Anfang der 1990er-Jahre zu konstatierenden Zunahme völkischen Denkens in der Gesellschaft. Koob, Marcks und Marsovszky charakterisieren die Entwicklungen in Ungarn als „völkische Wende, die flankiert wird von Mitteln der autoritären Krisenbewältigung". Während sie auf der staatspolitischen Ebene den Vorwurf des „Totalitarismus" oder auch des „autoritären Staates" angesichts der zwar massiv eingeschränkten, aber weiter existierenden demokratisch-rechtsstaatlichen Verfahrensregeln für übertrieben halten, sprechen sie hinsichtlich des gesellschaftlichen Prozesses nachvollziehbarerweise von einer „Faschisierung"[8] – wobei zu ergänzen wäre, dass die massive Einschränkung der Befugnisse des Verfassungsgerichts im März 2013 zeigt, dass die demokratisch-rechtsstaatlichen Verfahrensregeln im heutigen Ungarn mittlerweile selbst in ihren Kernelementen zur Disposition stehen. Mit geschichtspolitisch motivierten Opfermythen und einer atemberaubenden Täter-Opfer-Umkehr hinsichtlich der massenhaften Beteiligung von Ungarn am magyarischen Protofaschismus und an der nationalsozialistischen Herrschaft, mit außenpolitischem Revanchismus und Irredentismus, mit Antisemitismus und militantem Antiziganismus, mit Demokratieabbau und volksgemeinschaftlicher Kalmierung des Klassenkonflikts, eröffne diese sowohl gesellschaftliche als auch staatspolitische Entwicklung zumindest die „Option auf den Faschismus".[9]

Das Autorentrio gibt einen kurzen Überblick über die außerparlamentarische Opposition gegen Orbán, die immerhin bis zu 100 000 Menschen auf die Straße bringen kann, auch wenn ihnen in der Regel bis zu 200 000 regierungsfreundliche Demonstranten gegenüber stehen. Nicht zuletzt auf Grund des neuen Wahlgesetzes, das Ende 2012 verabschiedet wurde, sei es selbst bei einer Vereinigung der derzeit heillos zersplitterten Opposition unrealistisch, dass die Gegner von Fidesz und Jobbik die Parlamentswahlen 2014 für sich entscheiden können. Insofern ist es kein Wunder, dass bereits zahlreiche kritische Intellektuelle das Land verlassen und einige von ihnen offiziell um Asyl angesucht haben – beispielsweise in Kanada. Viele Roma fliehen vor Diskriminierungen und Angriffen in das westeuropäische Ausland; Tausende emigrieren, um der misslichen wirtschaftlichen Situation zu entkommen. Nach Aussagen von Politikern der grünen Partei Lehet Más a Politika haben seit 2010 über 500 000 Ungarn das Land verlassen. Zentrale Punkte des Wahlgesetzes wurden zwar Anfang 2013 vom zu diesem Zeitpunkt noch nicht vollständig entmachteten Verfassungsgericht für nichtig erklärt, aber es ist sehr wahrscheinlich, dass es in modifizierter Form einer neuen Abstimmung zugeführt

6 http://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20100428_OTS0043/moelzer-ungarn-haben-patriotisch-und-damit-europa-gewaehlt, 28. 4. 2010 (letzter Zugriff: 8. 4. 2013). Zur mittlerweile erfolgten partiellen Distanzierung der FPÖ von Jobbik siehe Heribert Schiedel: Extreme Rechte in Europa. Wien 2011, S. 28 – 32.

7 http://derstandard.at/1360681747782/Ungarn-Rechtsradikale-Jobbik-unter-Studenten-beliebteste-Partei, 17. 2. 2013 (letzter Zugriff: 8. 4. 2013).

8 Koob; Marcks; Marsovszky: Mit Pfeil, Kreuz und Krone (wie Anm. 3), S. 204. Bezüglich Ungarn dürfte dieser Begriff, der in Diskussionen über die Entwicklungen in der Bundesrepublik stets etwas Verharmlosendes hinsichtlich der postnazistischen Normalität hatte, durchaus Sinn ergeben.

9 Ebd. S. 207.

wird. Die Einsprüche gegen das Wahlgesetz dürften einer der Gründe dafür gewesen sein, warum die Orbán-Regierung mit ihrer Verfassungsänderung vom März 2013 auf eine De-facto-Entmachtung eben dieser Institution zielte und damit einen entscheidenden Schritt zur endgültigen Aufhebung der Gewaltenteilung setzte.

Ganz ähnlich wie früher Jörg Haider zielt Orbán auf Herrschaft ohne Vermittlung: eine Beseitigung der vermittelnden Instanzen rechtsstaatlicher Demokratie, gegen die der tatsächliche oder vermeintliche Volkswille in Anschlag gebracht wird. Während Haider stets die Stärkung direktdemokratischer Elemente forderte und erklärte, die Republik Österreich sei eine Volksherrschaft und kein „Richterstaat", um sich über Entscheidungen des Höchstgerichts hinwegzusetzen[10], erklärt Orbán seinen ‚Bürgerbund' zu einer „plebizistischen politischen Kraft" und verkündet, er sei nicht der „Auffassung, dass man die Demokratie mit Institutionen gegen das Volk verteidigen soll."[11]

„Blutritualmord am Nationalstaat"

Magdalena Marsovszky zeigt, wie sich in der allgegenwärtigen Agitation gegen ‚die Urbanen' in Ungarn ein kaum verhüllter Antisemitismus ausdrückt. Anhand des Geschichtsrevisionismus konstatiert sie für das heutige Ungarn eine Kombination aus antikommunistischem und antiliberalistischem Antisemitismus. Dieser schlage sich beispielsweise im Budapester *Haus des Terrors* mit seinen zweieinhalb Räumen über die Nazi-Zeit gegenüber 21 über die Zeit des Realsozialismus nieder. Die Ausstellung des von der Regierung massiv geförderten Hauses charakterisiert Marsovszky, die im Fidesz-nahen *Echo-TV* und der ebenfalls dem ‚Bürgerbund' nahe stehenden Zeitschrift *Magyar Hírlap* vom Orbán-Vertrauten Zsolt Bayer unter anderem als „Mistkäfer" attackiert[12] und auf rechtsradikalen Webseiten zum Abschuss freigegeben wurde, als eine einzige „Mobilisierung gegen die ‚verjudeten Sozialisten' und gegen die ‚verjudeten Liberalen'".[13]

Immer wieder finden sich auch in Publikationen der Fidesz antisemitische Töne. Doch die treibende Kraft bei der offenen Hetze gegen Juden bleibt Jobbik. Die Autoren wenden sich gegen die in europäischen Medien immer wieder anzutreffende Verharmlosung von Jobbik als „rechtsextrem" oder gar „rechtspopulistisch" und charakterisieren sie als Partei, die „jedes Kriterium einer klassisch faschistischen Bewegung erfüllt."[14] Hier stellt sich allerdings die Frage, ob nicht selbst das noch verharmlosend ist, denn immerhin bewegt sich Jobbik, auch wenn sie selbst das aus vermutlich taktischen Gründen immer wieder in Abrede stellt, viel weniger in der Tradition des ungarischen Protofaschismus des bis 1944 autoritär regierenden ‚Reichsverwesers' Miklós Horthy, auf den sich Vertreter der Regierungspartei Fidesz heute positiv beziehen, für den auf Initiative von ungarischen Regionalpolitikern in den letzten Monaten neue Statuen errichtet wurden und dessen Charakterisierung als Diktator der gegenwärtige Ministerpräsident empört von sich weist[15], sondern reichlich unverhohlen in jener der Pfeilkreuzler, also der ungarischen Nationalsozialisten, die sich insbesondere durch ihren Vernichtungsantisemitismus, dem über 500 000 ungarische Juden zum Opfer gefallen sind, von klassischen Faschisten nochmals deutlich unterscheiden.[16]

Dennoch ist es notwendig, Fidesz und die ungarischen Nazis in ihrer Wechselwirkung zu begreifen: Viktor Orbán hatte sich bereits schützend vor den Anfang 2012 verstorbenen Antisemiten und Schriftsteller István Csurka gestellt, den Chef der ‚Partei der ungarischen Wahrheit und des Lebens' (MIÈP), die sich zwischen Jobbik und Fidesz zu positionieren versuchte, bei Wahlen allerdings mittlerweile kaum noch eine Rolle spielt. Auf Kritik an Csurka, der sich in einem jahrelangen Kreuzzug gegen die „Hegemonie des Judentums" sah, entgegnete Orbán trotzig, es sei „Teil der ungarischen Polit-Folklore, dass die

10 Profil 2/2002, S. 9.

11 http://www.welt.de/politik/ausland/article115309889/Wir-machen-es-anders-als-das-alte-Westeuropa.html, 15. 4. 2013 (letzter Zugriff: 19. 4. 2013).

12 http://diepresse.com/home/meinung/gastkommentar/627995/Der-geehrte-FaekalAntisemit, 25. 1. 2011 (letzter Zugriff: 8. 4. 2013).

13 Koob; Marcks; Marsovszky: Mit Pfeil, Kreuz und Krone (wie Anm. 3), S. 36. Ihr einleitendes Kapitel, das ein straffendes und strukturierendes Lektorat gut vertragen hätte, ist von reichlich eklektizistischen Theoriebezügen und einem idealistischen Demokratiebegriff geprägt. Zudem bleibt unklar, auf wen Marsovszky sich bezieht, wenn sie verkündet, „die Forschung" oder „die Wissenschaft" meine dieses und jenes. Sie gibt dadurch Erkenntnisse der Kritischen Theorie – beispielsweise über Schuldabwehr und verschobenen Antisemitismus – als Allgemeingut der Mainstream-Wissenschaft aus.

14 Ebd. S. 12.

15 http://diepresse.com/home/politik/aussenpolitik/766412/Orban-im-Interview_Wir-haben-die-Linke-zertruemmert, 16. 6. 2012 (letzter Zugriff: 19. 4. 2013).

16 In anderen Publikationen wird dieser Unterschied einfach weggewischt, wenn vom „Regime von Miklós Horthy und *seinen* faschistischen ‚Pfeilkreuzlern'" die Rede ist (Schuparis: Rechts-populismus (wie Anm. 5), S. 89. Hervorhebung nicht im Original)

Linken jeden Nicht-Linken zum Antisemiten erklären".[17] Der heutige Ministerpräsident wird von Marsovszky als „Ziehvater"[18] von Jobbik-Chef Gábor Vona beschrieben und zwischen Fidesz und Jobbik existieren auf lokaler Ebene zahlreiche Wahlbündnisse. Marsovszky, Koob und Marcks betonen, dass die „ideologischen Referenzen der beiden Parteien gravierende Schnittmengen zeigen". Dennoch wenden sich die Autoren zu Recht gegen eine einfache Gleichsetzung der beiden Gruppierungen und sprechen stattdessen von einem „Wechselspiel", bei dem Jobbik die Regierung in vielen Punkten vor sich hertreibt und als Stichwortgeber und „Schrittmacher der völkischen Politik unter Orbán" fungiert.[19]

Neben der offenen Hetze gegen Juden, Roma und Homosexuelle, die regelmäßig zu gewalttätigen, bei Roma mitunter auch tödlichen Angriffen führt, ziehen Jobbik-Politiker vollkommen unverklausuliert gegen Israel zu Felde und fordern, Ungarn dürfe kein „zweites Palästina werden", wie es die Spitzenkandidatin für die Europaparlamentswahlen 2009, Krisztina Morvai, formulierte. Parteichef Gábor Vona verglich den Erfolg seiner Partei mit dem „Triumph palästinensischer Partisanen gegen israelische Helikopter" und Morvai attackierte Israelis als „verlauste, dreckige Mörder", denen sie die Hamas an den Hals wünscht, und empfahl den „liberal-bolschewistischen Zionisten" in Ungarn, sich zu überlegen, „wohin sie fliehen und wo sie sich verstecken" werden.[20] Marsovszky zeigt, wie auch in den Auseinandersetzungen Ungarns mit Brüssel offener Antisemitismus und der Hass auf Israel durchschlagen, etwa wenn in einer Fidesz-nahen Zeitung dem „Imperium Europa" ein „Blutritualmord am Nationalstaat" attestiert wird, oder wenn auf gemeinsamen Demonstrationen von Jobbik, Fidesz und anderen rechtsgerichteten Gruppierungen die EU als „verjudete Gemeinschaft" und „zionistisch fremdbestimmt" attackiert wird oder von einer „Achse Tel Aviv – New York – Brüssel" die Rede ist.[21]

17 Zit. n. ebd. S. 110.

18 Koob; Marcks; Marsovszky: Mit Pfeil, Kreuz und Krone (wie Anm. 3), S. 40.

19 Ebd. S. 196.

20 Carsten Hübner: Europas Rechtspopulisten auf dem Vormarsch. http://www.bpb.de/popup/popup_druckversion.html?guid=NWJKT3, 9. 6. 2009 (letzter Zugriff: 8. 4. 2013); http://www.haaretz.com/jewish-world/news/hungary-far-rightist-i-rejoiced-at-news-of-idf-deaths-in-gaza-1.269519, 6. 2. 2009 (letzter Zugriff: 8. 4. 2013); http://jungle-world.com/artikel/2009/13/33589.html, 26. 3. 2009 (letzter Zugriff: 8. 4. 2013).

Rechter Antikapitalismus

In seinen Ausführungen zur Wirtschafts- und Sozialpolitik der Regierung Orbán wendet sich Holger Marcks gegen eine liberale Kritik der ungarischen Krisenlösungsstrategien, die sich alleine schon daran stößt, dass überhaupt ein Land in der EU eine andere als die in Brüssel und Berlin vorgedachte Austeritätspolitik betreibt. Er betont, dass nicht zu kritisieren wäre, *dass* die ungarische Regierung Alternativen zu den EU- und IWF-Vorgaben sucht, sondern *wie* diese Alternativen aussehen. Die Auseinandersetzungen über die Ökonomie sind für die nationalistisch-völkische Strategie der Fidesz von zentraler Bedeutung. Ganz ähnlich wie bei der schwarz-blauen Koalition in Österreich[22] galt eine der ersten Maßnahmen der Orbán-Regierung der Zusammenlegung von Arbeits- und Wirtschaftsministerium in ein Ministerium für Volkswirtschaft, in das in Ungarn auch gleich noch die Finanzagenden integriert wurden. Es zählt zu den Verdiensten von Marsovszky, Koob und Marcks, die regressiv-antikapitalistische Stoßrichtung der ungarischen Rechten herauszuarbeiten und ihre völkischen, gegen ‚den Westen' und den Liberalismus gerichteten Ressentiments ins Zentrum der Kritik zu rücken.

Kein Wunder, dass dieser antimoderne Antikapitalismus auch in linken Publikationen seine Verteidiger findet. Eine der bemerkenswertesten Elogen auf Orbáns Standhaftigkeit gegen den „seelenlosen Euromoloch" ist in der Onlineausgabe des *Freitag* erschienen. Andreas Kuntz, den die „rein ideologische", „alberne" und „unfaire" Kritik an Ungarns Regierungschef an die Parole „Kauft nicht beim Orban" gemahnt, konstatiert lobend, dass die ungarische Regierung es nicht als das Ziel von Politik ansehe,

21 Koob; Marcks; Marsovszky: Mit Pfeil, Kreuz und Krone (wie Anm. 3) S. 17.

22 ÖVP-Kanzler Wolfgang Schüssel, der heute zu den prominenten Verteidigern der Orbán-Regierung gehört, frohlockte im Jahr 2000 in seiner *Rede zur Lage der Nation*: „Endlich, zum ersten Mal, ein Ministerium für Wirtschaft und Arbeit, nicht einen Arbeitgeberminister und einen Gewerkschaftsminister, sondern einer, der Sorge trägt, dass das Ganze im Vordergrund steht und nicht Detailinteressen." (Zit. n. Stephan Grigat; Florian Markl: Österreichische Normalität. Postfaschismus, Postnazismus und der Aufstieg der Freiheitlichen Partei Österreichs unter Jörg Haider. In: Stephan Grigat (Hg.): Postnazismus revisited. Das Nachleben des Nationalsozialismus im 21. Jahrhundert. Freiburg 2012, S. 249) Schüssel reiste im Mai 2012 eigens zu der Konferenz *Nationale Werte im Fokus* nach Budapest und bescheinigte dort den regierenden Rechten, dass sie „im Gegensatz zu einzelnen Kritikern die Demokratie nicht gefährden" (http://derstandard.at/1336698371396/Umstritten-Alt-Kanzler-Schuessel-lobt-Viktor-Orban, 31. 5. 2012, letzter Zugriff: 8. 4. 2013).

„Kulturen, Völker, Staatsbürger und Endverbraucher zu schieren Objekten eines internationalistischen Spekulationsnichts mit genormten Unisextoiletten einzuschmelzen". Anerkennend stellt er fest, dass die ungarischen Konservativen, im Gegensatz zu verkappten Liberalen wie Angela Merkel, die „über das Finanzparkett hetzt", „die Kommerzialisierung vorantreibt" und der Moderne doch glatt etwas Positives abgewinnen kann, „in einer Nation mehr sehen als einen Markt", sich „mit keiner rein materialistischen Organisation" einlassen, sich „nicht in internationalistisches Blabla" flüchten und wo es geht „die Lobby" bedienen. Die tendenzielle Aufhebung der Gewaltenteilung in dem Land sei nicht kritikwürdig, sondern vorbildlich. Orbán sei im Vergleich zu seinen sozialdemokratischen Gegnern der „besserer Sozialist". Wer in Ungarn gegen ihn demonstriert, wird von Kuntz in Jakob Augsteins ‚Meinungsmedium', nicht etwa in der *Jungen Freiheit*, den „Progressionsideologen und Abzockern" zugeschlagen.[23]

So gesehen ist Holger Marcks zuzustimmen, wenn er in Ungarn einen „Antikapitalismus von rechts" konstatiert, nur ist dieser von gewissen Ausprägungen eines sich als links begreifenden Antikapitalismus kaum zu unterscheiden. In der ungarischen Variante der Fidesz werden gesellschaftliche und soziale Konflikte nicht im Klassenkampf nach innen hin ausgetragen, sondern mittels der Konstruktion einer „Volksgemeinschaft" gegen äußere Feinde gerichtet, die stets als Verursacher aller Widersprüche und Probleme imaginiert werden müssen, was letztlich auf eine „durch tendenziell ständische Strukturen konservierte Klassengesellschaft" hinauslaufe, für die Feindbildprojektionen konstitutiv sind. Das regressive antikapitalistische Ressentiment artikuliert sich beispielsweise in einem lautstark proklamierten „Kampf gegen die Banken" bei gleichzeitiger Unterstützung eines „produzierenden Kapitalismus",[24] für den sich auf europäischer Ebene bekanntlich auch die sozialdemokratische Linke in all ihren Ausprägungen begeistern kann. Diese Aufspaltung des Gesamtprozesses der kapitalistischen Produktion und die moralische Aufladung von Produktions- und Zirkulationssphäre werden in Ungarn von einem ausgeprägten Arbeitsethos flankiert, das mit einem autoritären Arbeitsregime einhergeht. Letzteres reicht bis hin zu Maßnahmen, die nur noch als Zwangsarbeit zu charakterisieren sind, und die sich in erster Linie gegen die sozial drastisch benachteiligten Roma richten.[25]

Während sich Orbán, der sich in einem Interview mit *Le Monde* als „rechten Proletarier" bezeichnete[26], in klassisch populistischer Manier als „Anwalt der kleinen Leute" inszeniert, forciert er gleichzeitig eine rigide antigewerkschaftliche Linie. Marcks zeigt, dass die aktuelle ungarische Politik „nicht auf eine Stärkung der Interessen von Lohnabhängigen abzielt, sondern auf eine Aufwertung der abstrakten Kategorie Arbeit, die die nationale Gemeinschaft voranbringen soll. Zu diesem Zwecke hat die lohnabhängige Bevölkerung auf einen großen Teil ihrer Rechte zu verzichten." Im Gegenzug verspricht die Regierung ihren Bürgern, „sie gegenüber ausländischen Akteuren zu protegieren". So gesehen handelt es sich nicht, wie von Apologeten der derzeitigen Regierung in Budapest gerne dargestellt, „um einen sozialstaatlichen ‚New Deal', sondern um einen nationalistischen".[27] Auch wenn die Fidesz-Regierung auf Einsparungen in der öffentlichen Verwaltung einerseits und auf Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen andererseits setzt, betreibt die Orbán-Administration weder eine ‚neoliberale' Verschlankung des Staates noch ein klassisch sozialdemokratisches Beschäftigungsprogramm. Die zunehmende Zentralisierung ökonomischer Entscheidungsgewalt durch Orbán und seinen engen Kreis von Vertrauten, wie etwa durch die Überführung wichtiger außenwirtschaftlicher Befugnisse ins Amt des Ministerpräsidenten, lässt erste Züge einer Racket-Herrschaft erkennen, bei der das Hauen und Stechen auch in den eigenen Reihen nicht lange auf sich warten lassen dürfte. Die aktuelle ungarische Krisenbewältigung bedeutet eine zugleich kapitalistische wie antikapitalistische Nationalisierung der Ökonomie samt einer Restrukturierung und Zentralisierung des öffentlichen Sektors, die zwar eine Zunahme an staatlichem Einfluss, aber nicht zwangsläufig auch an Staatsausgaben beinhaltet, und die

23 http://www.freitag.de/autoren/oswaldo/ungarn-deutschland-und-europa, 12. 3. 2013 (letzter Zugriff: 8. 4. 2013).

24 Koob; Marcks; Marsovszky: Mit Pfeil, Kreuz und Krone (wie Anm. 3), S. 12 ff.

25 Angesichts von über 100 000 Betroffenen sprach der *Spiegel* – ganz in der schlechten journalistischen Tradition, noch jedem Leid mit einem albernen Wortwitz zu begegnen – von einem „Archipel-Gulasch". (http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-79974016.html, 15. 8. 2011, letzter Zugriff: 8. 4. 2013).

26 Zit. n. Jan-Werner Müller: Wo Europa endet. Ungarn, Brüssel und das Schicksal der liberalen Demokratie. Berlin 2013, S. 26. Im Vergleich zur Analyse von Knoob, Marcks und Marsovszky bleibt Müllers Darstellung der aktuellen Entwicklungen in Ungarn ausgesprochen lückenhaft und oberflächlich.

27 Koob; Marcks; Marsovszky: Mit Pfeil, Kreuz und Krone (wie Anm. 3), S. 148.

letztlich jene alle Bereiche durchziehende autoritäre Formierung unter völkischen Vorzeichen befördert, die als eigentliches Ziel sowohl von Fidesz als auch – in einer deutlich radikaleren und gefährlicheren Variante – von Jobbik gesehen werden muss.

Ungarn, Iran & Europa

Orbán, der großes Interesse daran hat, dass Deutschland auch weiterhin der wichtigste Wirtschaftspartner Ungarns bleibt, erhielt in den letzten Jahren stets Unterstützung aus der Europäischen Volkspartei, insbesondere aus Deutschland und Österreich.[28] Der Unionspolitiker Bernd Posselt, Vertriebenenfunktionär und außenpolitischer Sprecher der CSU im Europaparlament, sprach hinsichtlich der Kritik an den autoritären Tendenzen in Ungarn von „politischer Hysterie"; sein Fraktionskollege Manfred Weber kanzelte die Kritik als „ideologischen Zirkus" ab; der ehemalige bayerische Ministerpräsident Edmund Stoiber bezeichnete Orbán als „letzte Hoffnung für Ungarn"[29], und der österreichische Außenminister Michael Spindelegger warnte noch Anfang 2012 vor „Ungarn-Bashing" und ließ sich Ende 2012 als „Freund in schwieriger Zeit" in Wien vom ungarischen Außenminister einen Orden verleihen.[30]

Die von den deutschen Unionsparteien und der ÖVP hofierte Fidesz-Regierung tritt nicht nur im Innern des Landes ausgesprochen forsch auf, sondern betreibt auch eine aggressive Außenpolitik, insbesondere mittels einer Instrumentalisierung der in den Nachbarländern lebenden ‚Auslandsungarn', die in Bratislava, Bukarest und Belgrad zu schweren Verstimmungen geführt hat. Auch hier zeigt sich wieder das Zusammenspiel von Fidesz und Jobbik: Anfang 2011 erfüllte erstere mit der Verabschiedung eines Gesetzes, das allen, deren Vorfahren aus dem „historischen Ungarn" stammen, die ungarische Staatsbürgerschaft auch dann verspricht, wenn sie nicht auf dem heutigen Staatsgebiet leben, eine Forderung, die letztere schon lange erhoben hatte. Ein ähnlicher Mechanismus war bei der Rehabilitierung des Schriftstellers und Pfeilkreuzlers József Nyirö 2012 zu beobachten. An dessen Ehrung im rumänischen Transsilvanien nahm neben der Jobbik-Führung auch Parlamentspräsident László Kövér teil, was zu scharfen Protesten der rumänischen Regierung führte. Bereits zwei Jahre zuvor hatten Fidesz-Bildungspolitiker Nyirö wieder auf die Lehrpläne der ungarischen Schulen gesetzt und damit einen Herzenswunsch der Jobbik-Nazis erfüllt.

Im Rahmen eines obskuren rassentheologischen ‚Turanismus', der zum ideologischen Leitbild der gen Osten orientierten neuen ungarischen Außenpolitik wurde, werden nicht nur die Gemeinsamkeiten der Magyaren mit den ‚zentralasiatischen Völkern' in Kasachstan, Kirgistan, Usbekistan und Turkmenistan beschworen, sondern auch mit dem Iran. Bei der rechtsradikalen Konkurrenz der Fidesz stellt sich das als enge Kooperation dar: Zwischen Jobbik und dem Botschafter des iranischen Regimes in Ungarn findet ein regelmäßiger Austausch statt, die EU-Parlamentarierin Morvai hat an Konferenzen des Holocaustleugner-Regimes in Teheran teilgenommen und Parteichef Vona hatte vor den Parlamentswahlen 2010 Mahmoud Ahmadinejad aufgefordert, iranische Revolutionswächter als Wahlbeobachter nach Ungarn zu schicken. Insofern ist es nicht weiter überraschend, dass die Partei sich regelmäßig mit dem iranischen Regime solidarisiert und auch in diesem Punkt die Politik der Fidesz unterstützt, die auf einen Ausbau der ökonomischen Beziehungen mit Teheran setzt. Die Orbán-Regierung hat zwar die Beschlüsse der EU zur Teilsanktionierung der iranischen Zentralbank und zu neuen Sanktionen gegen Ölimporte aus dem Iran, die Ungarn kaum betreffen, im Sommer 2012 mitgetragen, gleichzeitig finden aber immer wieder Treffen von iranischen Gesandten mit Fidesz-Bürgermeistern und -Regionalpolitikern statt. Offensichtlich möchten Letztere gerne dort in die Bresche springen, wo westeuropäische Politiker Unternehmern zunehmend nahelegen, auch auf gerade noch legale Geschäfte mit dem iranischen Regime besser zu verzichten. Iranische Nachrichtenagenturen bezeichnen Ungarn als Tor „in Richtung Mittel- und Osteuropa". Das iranische Regime will zum einen der eigenen Bevölkerung signalisieren, dass das Land trotz des steigenden internationalen Drucks weiterhin gute Beziehungen zu europäischen Ländern unterhalte. Zum anderen suchen die Iraner verzweifelt

28 Orbán ist immer noch Vizepräsident der EVP, hat allerdings im Oktober 2012 von seinem Sprecher Bertalan Havasi ankündigen lassen, dass er kein weiteres Mal für diese Funktion kandidieren werde. Zudem hat er weiterhin die Funktion eines der Vizepräsidenten der Zentristisch Demokratischen Internationale, einer der beiden weltweiten Zusammenschlüsse konservativer Parteien, inne.

29 Koob; Marcks; Marsovszky: Mit Pfeil, Kreuz und Krone (wie Anm. 3), S. 184.

30 http://diepresse.com/home/politik/eu/725344/Ungarn_Orban-beugt-sich-Macht-der-EU, 20. 1. 2012 (letzter Zugriff: 8. 4. 2013); http://diepresse.com/home/politik/aussenpolitik/1320662/Ungarn-verleiht-Spindelegger-Orden, 5. 12. 2012 (letzter Zugriff: 8. 4. 2013).

nach Alternativen zu ihrem traditionellen Business in Europa, das durch die bisherigen Sanktionsbeschlüsse zwar keineswegs brachliegt, aber doch mit erheblichen Schwierigkeiten konfrontiert ist.[31]

Besonders bemüht um das ungarisch-iranische Verhältnis ist Márton Gyöngyösi, der stellvertretende Fraktionsvorsitzende von Jobbik, der zuletzt durch den Vorschlag einer „Judenzählung" im Budapester Parlament von sich reden machte: Er forderte, die in Ungarn lebenden Juden „in Listen zu erfassen". Es müsse geprüft werden, „welche Juden, insbesondere im Parlament und in der Regierung, ein gewisses Sicherheitsrisiko für Ungarn darstellen". Doch als wären sie bei der europäischen Augstein-Linken in die Lehre gegangen, üben sich mittlerweile selbst Jobbik-Politiker in der antizionistischen Verklausulierung ihres Antisemitismus: Gyöngyösi entschuldigte sich bei seinen „jüdischen Landsleuten" und erklärte, er habe „lediglich" eine Liste von Bürgern mit ungarisch-israelischer Staatsbürgerschaft gefordert.[32] Der Diplomatensohn ist in mehreren muslimisch geprägten Ländern aufgewachsen, spielte eine zentrale Rolle bei der proislamischen Positionierung der Jobbik und kooperiert mit Ali Hossein Jahromi, einem sowohl in Ungarn als auch in Wien tätigen Geschäftsmann, der versucht, die ungarisch-iranischen Beziehungen insbesondere im ökonomischen Bereich zu institutionalisieren und durch gegenseitige Besuche zu befördern.[33]

Im Oktober 2010 gründete das ungarische Parlament eine Abgeordnetengruppe zur „ungarisch-iranischen Freundschaft" und das Majles, das Pseudoparlament in Teheran, initiierte das iranische Pendant, womit an ähnliche Initiativen aus der ersten Amtszeit von Orbán zur Jahrtausendwende angeknüpft wurde. Einen Monat später besuchte der stellvertretende iranische Außenminister Ali Ahani Budapest. Tiszavasvári, jener Ort im Osten Ungarns, der von Jobbik als eine Art „Hauptstadt der Bewegung" betrachtet wird, hat 2011 eine Städtepartnerschaft mit dem iranischen Ardabil geschlossen. Jobbik macht zwar auch Anstalten, sich der arabischen Welt an den Hals zu werfen und hat beispielsweise 2010 zum Jahrestag der Anschläge von 9/11 einen ‚Tag der ungarisch-arabischen Freundschaft' veranstaltet, doch mit keinem Regime des Nahen Ostens sind die Gemeinsamkeiten so groß wie mit dem iranischen, das auf Grund seines brutalen Vorgehens gegen Abweichler und Oppositionelle, seiner Holocaust-Leugnung, seiner wiederholten Vernichtungsdrohungen gegen Israel und seiner antiwestlichen Ideologie schon einer ganzen Generation von europäischen Rechtsradikalen und Neonazis als leuchtendes Vorbild gilt.[34]

Bisher bleibt allerdings zweifelhaft, ob der ökonomische Nutzen dieser Freundschaft allzu groß ist. In Ungarn, wo die Fidesz-Regierung unter dem wohlwollenden Auge der deutschen Außenpolitik und befeuert von den Jobbik-Nazis innenpolitisch die Transformation zur autoritär-völkischen Gemeinschaft mit Tiraden gegen die EU und das internationale Kapital garniert, zeigt sich das Problem der umstandslosen Umsetzung einer gegenüber dem Westen isolationistischen Politik in einer weitestgehend in den Weltmarkt integrierten Ökonomie mitten in Europa. Das klassische faschistische Modell einer massiv gesteigerten Staatsnachfrage, die durch eine exorbitante Verschuldung finanziert wird, welche letztlich nur durch militärische Expansion getilgt werden kann, scheint keine Option zu sein, auch wenn Jobbik auf eine Verdoppelung der ungarischen Armee drängt und mit ihrer Ungarischen Garde – die nach ihrem Verbot 2009 als Neue Ungarische Garde problemlos ‚neu' gegründet werden konnte und insbesondere für Roma eine unmittelbare Gefahr darstellt – versucht, eine schon jetzt an die iranischen Pasdaran erinnernde Parallelarmee aufzubauen. Zum einen weiß aber kein Mensch, woher das Geld für drastisch erhöhte Militärausgaben kommen sollte, und zum anderen würde wohl auch eine Verdoppelung des Armeebudgets und ein Ausbau der Garde nicht ausreichen, um in einer ernsthaften kriegerischen Konfrontation zu bestehen.

Es ist ausgesprochen fraglich, ob die sowohl von

31 Laut der Internationalen Energieagentur ist die iranische Ölproduktion auf dem niedrigsten Stand seit drei Jahrzehnten. Es wird geschätzt, dass dem Iran allein durch die Sanktionen im Energiebereich 2012 über 30 Milliarden Euro an Einnahmen verloren gegangen sind – und nicht, wie Bahman Nirumand im monatlichen *Iran-Report* der Heinrich-Böll-Stiftung behauptet, lediglich dreizehn Milliarden. (3/2013, S. 11.. 2013 wird mit einem weiteren dramatischen Einbruch gerechnet. Siehe dazu Stephan Grigat: Keine Dollars für die Mullahs. Die Wirkung der internationalen Sanktionen. In: Jungle World 8/2013.

32 http://www.fr-online.de/politik/antisemitismus-in-der-jobbik-partei-ungarischer-politiker-will-juden-registrieren,1472596,20984882.html, 28. 11. 2012 (letzter Zugriff: 8. 4. 2013).

33 Siehe dazu Cnaan Lipshiz: Iran and Hungarian party form anti-Semitic alliance. http://www.timesofisrael.com/topic/afi-hossein-jahromi/, 11. 3. 2013 (letzter Zugriff: 8. 4. 2013).

34 Siehe dazu Heribert Schiedel: Heiliger Hass. Zur rechtsextremiranischen Freundschaft. In: Stephan Grigat; Simone Dinah Hartmann (Hg.): Iran im Weltsystem. Bündnisse des Regimes und Perspektiven der Freiheitsbewegung. Innsbruck u. a. 2010, S. 165 – 173.

Fidesz als auch von Jobbik betriebene Annäherung an das iranische Regime samt Ausbau der bisher vergleichsweise unterentwickelten ökonomischen Beziehungen, oder auch die wirtschaftlich bedeutsamere Intensivierung der Beziehungen zu China und Russland eine ernsthafte Alternative zur EU darstellen können, gegen die Orbán zumindest rhetorisch zu Felde zieht. Nur macht die Erfolglosigkeit vieler Projekte der völkisch-autoritären Kräfte in dem mittelosteuropäischen Land die Hetze der ungarischen Rechtsparteien kein bisschen weniger gefährlich. Es steht zu befürchten, dass die Angriffe gegen all jene, von denen sich immer mehr Ungarn in ihren wahnhaften Projektionen bedroht fühlen, desto aggressiver werden, je mehr sich die wirtschaftspolitischen Maßnahmen der Orbán-Regierung als letztlich wohl aussichtsloser Versuch erweisen, den von Liberalen so gerne als ‚Sachzwänge' verklärten Gesetzen des Weltmarkts etwas entgegenzusetzen.

In den letzten Jahren haben sich EU- und andere internationale Institutionen nicht sonderlich über Demokratieabbau, Zwangsarbeitsmaßnahmen, militanten Antiziganismus und antisemitische Hetze in Ungarn aufgeregt. Dementsprechend ist es kein Wunder, dass die vorsichtige Kritik der EU in diesen Bereichen bisher nur zu „kosmetischen Änderungen"[35] in dem Land geführt hat, das seinen Namen unter Orbán bezeichnenderweise von ‚Republik Ungarn' in ‚Ungarn' geändert hat. Der in Princeton Politische Theorie und Ideengeschichte lehrende Jan-Werner Müller verweist darauf, dass offensichtlich das Interesse fehlt, die dramatischen Entwicklungen in Ungarn überhaupt nur in angemessener Weise zur Kenntnis zu nehmen: „Im Moment verfolgt niemand – aber auch wirklich niemand – die Entwicklungen in einem Land wie Ungarn kontinuierlich und systematisch, der *gleichzeitig* die Möglichkeit hat, politischen Alarm und gegebenenfalls Sanktionen auszulösen."[36] Doch nicht nur das: die Sanktionsmöglichkeiten gegenüber Mitgliedsstaaten sind in der EU ausgesprochen dürftig, vor vergleichsweise scharfen Maßnahmen wie der zeitweiligen Suspendierung des Stimmrechts in EU-Gremien schrecken die Mitglieder allein schon aus der Angst zurück, dass ein derartiges Vorgehen sich in Zukunft auch gegen sie selbst richten könnte, und ein Ausschluss aus der Union ist schlicht nicht vorgesehen. Es mag sein, dass die EU trotz der Ablehnung des Verfassungsvertrags 2005 de facto mittlerweile eine Verfassung hat, „der sich die Mitgliedsstaaten freiwillig unterwerfen", wie Müller schreibt. Doch die entscheidende Einschränkung, die er selbst hinzufügt, wird vom Politikwissenschaftsprofessor nicht weiter expliziert: „auch wenn Brüssel bei Nicht-Einhaltung des Rechts keine Polizei oder gar Militär in das entsprechende Land schicken kann".[37] Weil sich das so verhält, ist derzeit eine Situation wie in den USA 1957, als Bundestruppen und Nationalgarde unter Bundesbefehl den Schulbesuch von schwarzen Schülern gegen den militanten Mob der Provinzrassisten auf Befehl Washingtons hin durchsetzten, schlicht nicht vorstellbar. Es wird keine europäischen Bundestruppen geben, die Roma in Gyöngyöspata oder anderen Orten vor rassistischen Mordbrennern notfalls mit aufgepflanztem Bajonett in Schutz nehmen, wenn sich die Orbán-Regierung als unfähig oder unwillig erweist, das zu tun. Angesichts der Konstitution der EU und insbesondere auf Grund ihrer historischen Voraussetzungen[38] wäre es auch illusionär anzunehmen, dass Derartiges demnächst in der EU passieren und der autoritär-völkischen Entwicklung in Ungarn auf diese Weise zumindest in ihren schlimmsten Auswirkungen entgegengetreten werden könnte.

Die Unentschiedenheit Brüssels hinsichtlich eines konsequenten Vorgehens als Reaktion auf die Entwicklungen in Ungarn zeigte sich Anfang März abermals in aller Deutlichkeit: Die Orbán-Regierung setzte mittels Parlamentsbeschluss eine erneute Verfassungsänderung durch, die eine Einschränkung der Meinungsfreiheit, eine zuvor vom Verfassungsgericht noch verunmöglichte Kriminalisierung von Obdachlosen und eine Diskriminierung von nicht in traditionellen Familienstrukturen lebenden Paaren beinhaltet und ein Exempel für zukünftige Umgehungen des Verfassungsgerichts setzte. Zudem darf sich das oberste Gericht, das in den letzten Jahren noch als eine der letzten Barrieren gegen die Durchsetzung der autoritären Umgestaltung der Gesellschaft fungierte, nicht mehr auf Urteile beziehen, die vor Inkrafttreten der neuen Verfassung Anfang 2012 gefällt wurden und wird de facto entmachtet. Welche Konsequenzen diese Änderungen haben, machte Orbán selbst in aller Deutlichkeit klar. Als er gefragt wurde, ob das Verfassungsgericht nun beispielsweise nichts

35 Schuparis: Rechtspopulismus (wie Anm. 5), S. 121.
36 Müller: Europa (wie Anm. 26), S. 64.
37 Ebd. S. 37.
38 Siehe dazu Gerhard Scheit: Die wirkliche Herrschaftsstruktur in Europa und der Rechts-Linkspopulismus. In: sans phrase 1/2012, S. 199 – 207.

mehr dagegen sagen könnte, wenn das Parlament formal korrekt mit Zweidrittelmehrheit in der Verfassung verankern würde, dass Menschen gefoltert werden dürfen, antwortete er: „Ja. Dieses Gesetz könnte es nicht für nichtig erklären."[39]

Die Kritik an diesem Beschluss des ungarischen Parlaments im europäischen Ausland war zwar einhellig: Die Verfassungsänderung sei „bedenklich", „ausgesprochen problematisch", ja „inakzeptabel" und „nicht hinnehmbar", wobei in Österreich bemerkenswert war, was in den Medien alles als „scharfe Kritik" an Orbán gesehen wurde.[40] Die europäischen Staats- und Regierungschefs beschränkten sich bisher auf rhetorische Bedenkenträgerei. Einzelne EU-Parlamentarier und auch der Parlamentspräsident Martin Schulz haben allerdings gefordert, ein Verfahren nach Artikel 7 des EU-Vertrags gegen Ungarn einzuleiten, das jedoch nicht, wie es in vielen Medienberichten hieß, auf einen „Ausschluss" Ungarns aus der EU zielt, sondern auf eine zeitweilige Suspendierung jener Rechte, die aus der Mitgliedschaft in der Union folgen und auf eine temporäre Aussetzung von gewissen Zahlungen aus Brüssel. Vivian Reding, Justizkommissarin und Vizepräsidentin der Europäischen Kommission, bezeichnete den Artikel 7 ganz richtig als „allerletztes Mittel im Instrumentenkasten" der EU, womit zum einen angedeutet wurde, dass man es wohl doch nicht zum Einsatz bringen wird, und zum anderen, dass man nach einer möglichen Anwendung mit leeren Händen dastehen würde. Am wahrscheinlichsten ist wohl, dass Orbán angesichts der mittlerweile auch von einigen seiner Parteifreunde in der EVP geäußerten Kritik ähnlich wie bei seinem umstrittenen Mediengesetz in manchen Punkten zurückrudert und ‚Nachbesserungen' anbietet, es aber zu keiner substantiellen Rücknahme jener Maßnahmen kommt, die eine wichtige Rolle dabei spielen, die Macht der Fidesz auf Jahre hin abzusichern.

Besonders scharf wurde die europäische Kritik an Ungarn in den letzten Jahren stets dann, wenn es um die Unabhängigkeit der ungarischen Zentralbank ging. Orban hat es Anfang März 2013 dennoch geschafft, auch die Magyar Nemzeti Bank unter die Kontrolle eines seiner engsten Vertrauten zu bringen: Als neuer Chef der Notenbank soll György Matolcsy, der bisherige Wirtschafts- und Finanzminister, ernannt werden, der András Simor, einen erklärten Gegner der Fidesz-Politik, ablösen wird. Der Verlauf der bisherigen Auseinandersetzungen zwischen der Regierung in Budapest und der EU und den internationalen Kreditgebern lässt allerdings auch für die Zukunft erwarten, dass Fidesz in zentralen wirtschaftlichen Fragen mitunter zu pragmatischem Einlenken gegenüber Brüssel und dem IWF bereit beziehungsweise gezwungen ist. Gleichzeitig betreibt sie aber eine Verschärfung der antiwestlichen, antiliberalen Rhetorik, wie man sie beispielsweise auf der von der Regierungspartei unterstützten Großdemonstration am 21. Januar 2012 in Budapest beobachten konnte. Letzteres wird die offen rechtsradikale Konkurrenz der Regierungspartei weiter stärken, worauf Orbán wiederum mit einer Radikalisierung seiner völkischen Rhetorik und dezidierten Signalen an die Jobbik-Wähler reagiert: Die Verleihung von hohen Orden und Preisen durch die Fidesz-Regierung an drei deklarierte Antisemiten und Rassisten zum ungarischen Nationalfeiertag Mitte März deutet darauf hin, dass Orbán gar nicht daran denkt, eine möglichst klare Trennungslinie zwischen einem nationalistisch-autoritären Rechtskonservativismus und der

39 http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/europa/im-gespraech-viktor-orban-ungarn-braucht-zur-zeit-keine-netten-jungs-12149848.html, 16. 4. 2013 (letzter Zugriff: 19. 4. 2013).

40 Der österreichische Außenminister, dem solch eine „scharfe Kritik" attestiert wurde, konstatierte zwar, dass Orbán „am Rande des Erträglichen angekommen" sei, allerdings erst, nachdem er nochmals betont hatte, dass er „natürlich ein Partner" sei. Weder sprach Spindelegger von einer drohenden Aufhebung der Gewaltenteilung in Ungarn, noch forderte er irgendwelche Maßnahmen seitens der EU, sondern er empfahl lediglich seinem Parteifreund, „alle Rechtsfragen rund um die neue Verfassung mit europäischem Recht abzuklären" (http://derstandard.at/1363239198367/Scharfe-Kritik-Spindeleggers-an-Parteifreund-Orban, 16./17. 3. 2013, letzter Zugriff: 8. 4. 2013).

41 Im Gefolge der massiven in- und ausländischen Kritik an den Ordensverleihungen und Preisvergaben entwickelte sich eine regelrechte Farce, die allerdings gut zeigt, wie Fidesz bei allzu starkem Gegenwind agiert. Der für die Verleihung des *Tancsics*-Preises zuständige Minister für Humanressourcen, Zoltan Balog, hatte nach anfänglichem Ignorieren der Kritik behauptet, nichts von den weithin bekannten antisemitischen und rassistischen Äußerungen des TV-Journalisten des Fidesz-nahen Senders *Echo TV*, Ferenc Szaniszló, gewusst zu haben. Einige Tage später bat er auf Grund der anhaltenden Kritik Szaniszló, der Roma unter anderem als „Menschenaffen" bezeichnet und sich öffentlich Gedanken über die Aussiedelung der Juden aus Israel gemacht hat, den Preis doch bitte zurückzugeben, was ein wenig an die legendären „Dann entschuldige ich mich eben"-Reden von Jörg Haider erinnert – zumal es in der ganzen Debatte überhaupt keine Rolle mehr spielte, dass nicht nur der Fernsehmoderator, sondern auch der Sänger der Jobbik-Hausband Karpátia, János Petrás, sowie der obskure Archäologe Kornél Bakay, früher Kandidat von Csurkas MIÈP, geehrt wurden. Bakay hat eine Ausstellung kuratiert, in der sich für den Anführer der Pfeilkreuzler, Ferenc Szálasi, regelrechte Huldigungen fanden, und ist vor allem dafür berühmt, dass er meint nachweisen zu können, Jesus sei nie und nimmer Jude, sondern „Parther", also quasi Ungar gewesen.

Ideologie der ungarischen Gardisten zu ziehen.[41] Seine Blut-und-Boden-Rede im Oktober 2012, in der er von einem unauflösbaren „Blutsbund" aller Ungarn schwadronierte und unmissverständlich Ansprüche auf jene Gebiete erhob, in denen heute die so genannten Auslandsungarn leben[42], zielte offensichtlich darauf, beim wachsenden Wählerreservoir der Jobbik zu reüssieren, was einen fortgesetzten außenpolitischen Pragmatismus allerdings nicht ausschließt.

Sollte aber Jobbik, die in der auf ihr Betreiben hin 2009 in Budapest gegründeten Allianz der Europäischen nationalen Bewegungen unter anderem mit der italienischen Fiamma Tricolore und der British National Party vernetzt ist, und die beständig von einer Bedrohung Ungarns durch Israel fantasiert und dezidiert EU-feindliche Kundgebungen abhält, als großer Gewinner aus der Krise hervorgehen, wäre mit einer zunehmenden Radikalisierung auch der Außenpolitik zu rechnen. Die Ajatollahs in Teheran könnten sich freuen und würden einen derartigen Prozess wohl tatkräftig unterstützen. Aber nicht nur die: schon jetzt gibt es Berichte, dass beispielsweise Teile der polnischen Rechten oder auch die griechischen Nazis von der Chrysì Avgí, die bei den letzten Wahlen knapp 7 Prozent erhalten haben und in Umfragen mittlerweile doppelt so stark sind,[43] sehr genau auf die Erfolge von Jobbik schauen und ihre Konzepte als ebenso vorbildlich wie unterstützenswert betrachten.

Zweierlei Rechte

Aufstieg und Ausrichtung der ungarischen Rechtsparteien verweisen auf einen Ausdifferenzierungsprozess im europäischen Rechtsradikalismus. All seine Fraktionen und Richtungen befördern in Europa ein Klima, in dem mordbrennende Mobilisierungen wie jene gegen die Roma in Ungarn oder gegen Asylsuchende in Griechenland immer mehr zur Normalität in der krisengeschüttelten EU werden. Jobbik- und Fidesz-nahe Autoren wie der Orbán-Freund Zsolt Bayer, der Anfang 2013 mit seinem Vergleich von Roma mit Tieren abermals Schlagzeilen machte, stehen für einen traditionellen Antisemitismus und Rassismus, der sich gar keine Mühe geben will und muss, aus dem Schatten des Nationalsozialismus beziehungsweise der ungarischen Horthy-Faschisten zu treten. Die NPD, die in Deutschland ähnlich agiert, zeigt allerdings, dass in Westeuropa auf nationaler Ebene mit einer derartigen Positionierung keine großen Wahlerfolge zu erzielen sind. Dementsprechend setzen vergleichsweise erfolgreiche rechtsradikale Parteien im westlicheren Europa wie die FPÖ, der *Front National* unter Marine Le Pen oder auch der belgische *Vlaams Belang* auf eine partielle Modernisierung – allerdings nicht in dem oft behaupteten Sinn, dass sie den Antisemitismus einfach durch Hetze gegen in Europa lebende Moslems ‚ersetzen' würden.

Bei Ungarns völkischer Rechten spielt die Agitation gegen Moslems so gut wie keine Rolle. In dem Land leben ausgesprochen wenig Zuwanderer, und fast gar keine aus islamisch geprägten Gesellschaften. Der Anteil von Moslems an der Gesamtbevölkerung beträgt gerade einmal 0,3 Prozent, was die ungarische Bevölkerung allerdings nicht daran hindert, auch ihnen gegenüber ihre fremdenfeindlichen Ressentiments zum Ausdruck zu bringen: Über 60 Prozent meinen, es würden zu viele Muslime in Ungarn leben.[44] Bei anderen Rechtsaußen-Parteien in Europa sind zum einen die antisemitischen Traditionen sowohl in der Anhängerschaft als auch bei den Funktionären so stark, dass sie nicht einfach von heute auf morgen über Bord geworfen werden können. Zum anderen ist das Verhältnis zum Islam bei den Vordenkern dieser Bewegungen keineswegs von schroffer Ablehnung geprägt, sondern von einer Mischung aus Hass und Neid, die ohne eine gewisse Bewunderung nicht auskommt.[45]

Dass einige von ihnen zeitweise versuchen, ihre nach wie vor vorhandenen Ressentiments gegenüber Israel zu bändigen, unterscheidet sie durchaus von

42 Bei der Einweihung eines Denkmals für Turul, jenem vogelartigen Fabelwesen aus der mystischen magyarischen Nationalideologie, das auch unter Horthy und den Pfeilkreuzlern zentrale Bedeutung hatte, führte der Ministerpräsident aus: „denn die Grenzen des Landes und die Grenzen der ungarischen Nation fallen nicht zusammen. ... Dieses Denkmal will uns sagen, dass es nur ein einziges Vaterland gibt, und zwar jenes, welches dazu fähig ist, alle Ungarn diesseits und jenseits der Trianon-Grenzen in einer einzigen Gemeinschaft zu vereinigen." (http://derstandard.at/1348284885395/Umstrittene-Blut-und-Boden-Rede-Orbans, 4. 10. 2012, letzter Zugriff: 8. 4. 2013). Auf Kritik an seiner Ansprache entgegnet Orbán auch heute noch: „Das war eine hervorragende Rede. Wo ist das Problem?" (http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/europa/im-gespraech-viktor-orban-ungarn-braucht-zur-zeit-keine-nettenjungs-12149848.html, 16. 4. 2013, letzter Zugriff: 19. 4. 2013).

43 Siehe dazu Michal Navoth: The Greek Elections of 2012. The Worrisome Rise of the Golden Dawn. In: The Israel journal of foreign affairs, Nr. 1 (2013), S. 87.

44 Siehe dazu Schuparis: Rechtspopulismus (wie Anm. 5), S. 94.

45 Siehe dazu Stephan Grigat: Postnazismus in Zeiten des Djihad. Modernisierte Vergangenheitspolitik, die Konkurrenz der Antisemiten und die FPÖ nach Jörg Haider. In: Grigat: Postnazismus revisited (wie Anm. 22), S. 24 – 32.

der offen antisemitischen Jobbik, die ohne jede Hemmung mit den Todfeinden des jüdischen Staates fraternisiert und Israel und den Zionismus regelmäßig in einer Art als Antagonisten alles Ungarischen ins Visier nimmt, die in fast jeder Beziehung an Adornos und Horkheimers Analyse der für den Antisemitismus zentralen Charakterisierung der Juden als „Gegenrasse, als negatives Prinzip als solches" erinnert.[46] Doch gegenüber den vermeintlich israelfreundlichen Äußerungen jener postnazistischen Rechtsradikalen, deren Vorgänger noch ganz unmittelbar das Projekt in Angriff genommen hatten, die Welt von dieser „Gegenrasse" zu „reinigen" und die Juden „wie Ungeziefer zu vertilgen"[47], ist äußerte Skepsis angebracht. An den in Medienberichten stets als proisraelisch qualifizierten Stellungnahmen der FPÖ zu Israel aus den letzten Jahren ist zum einen die konsequente Bezugnahme auf die Nahostpolitik Bruno Kreiskys auffallend, die als alles Mögliche, nur nicht als proisraelisch gelten kann und mit der sich die Freiheitlichen, deren früherer Parteichef Jörg Haider von der FPÖ noch als der „PLO von Österreich" gesprochen hatte[48], mit einer gehörigen Portion Größenwahn als ‚ehrlicher Makler' zwischen Israelis und Arabern zu positionieren versucht. Zum anderen werden jene Passagen, in denen sich die FPÖ und ihr gegenwärtiger Parteichef positiv auf von palästinensischer Seite ins Spiel gebrachte ‚Einstaatenlösungen' beziehen, die automatisch das Ende des jüdischen Staates bedeuten würden, in solchen Berichten regelmäßig ignoriert. In einer Presseaussendung zu einer Nahost-Reise von Strache, FPÖ-Generalsekretär Harald Vilimsky, dem Wiener FPÖ-Stadtrat David Lasar und dem Präsidenten des FPÖ-Bildungsinstitutes Hilmar Kabas im November 2012 heißt es hinsichtlich einer Konferenz in Hebron, an der die freiheitliche Delegation angeblich „auf persönliche Einladung" von Scheich Farid Al-Jabari teilgenommen hat: „Diskutiert wurde von palästinensischer Seite auch die Abkehr vom Zweistaaten-System, da laut den Gesprächspartnern die Scharia nicht vorsehe bzw. sogar ausdrücklich verbiete, auf historisch muslimisch besiedeltes Land zu verzichten. Anstatt dessen wurde überlegt, dass künftig in einem gemeinsamen Staat für zwei Völker mit Rechten und Pflichten, welche für alle gelten sollten, ein friedliches und nachhaltiges Zusammenleben möglich sein könnte. Wohlwollen vernahm Strache zu diesen Überlegungen auch bei diversen Gesprächspartnern auf jüdischer Seite. Er, Strache, sehe dies als erstes Pflänzchen einer möglichen friedvollen Zukunft, die man hegen, pflegen und gedeihen lassen müsse. Jedenfalls sei über diesen Vorschlag ernsthaft zu beraten."[49]

Die europäischen Rechtsradikalen ringen im Zeitalter der Konkurrenz zwischen abendländischem Antisemitismus und islamischem Djihadismus um ihre Positionsbestimmung. Die einen, wie Jobbik, Teile der Anhängerschaft von Fidesz, die NPD, die Anhänger des früheren *Front National*-Vorsitzenden Jean-Marie Le Pen und der harte ideologische Kern der FPÖ wollen das offene Bündnis mit islamistischen Regimes wie jenem im Iran; die anderen, wie die Modernisierer im *Front National*, die Unterstützer von Filip Dewinter im *Vlaams Belang* und jene Teile der FPÖ, die in Teilopposition zu den deutsch-völkischen Burschenschaften in der Partei stehen, forcieren in erster Linie die Agitation gegen die ‚islamische Landnahme' in Europa und beschränken sich hinsichtlich der iranischen Ajatollahs und anderer islamischer Antisemiten weitgehend auf eine klammheimliche Bewunderung für den antiwestlichen und antiliberalen Furor der Djihadisten, den sie gleichzeitig jedoch als bedrohliche Konkurrenz erleben. Doch ihre partielle Entsagung hinsichtlich klassischer, offen antisemitischer und antiisraelischer Hetze bei gleichzeitiger Konzentration auf die ‚raumfremde Kultur' des Islam stellt sie vor ein Problem: Kein noch so verschwörungstheoretisch versierter Rechtsradikaler käme auf die Idee, ‚der Moslem' wäre in der Lage, die internationale Finanzwelt zu kontrollieren und die europäischen Nationen in die Krise zu stürzen. Die gegenüber in Europa lebenden Moslems ausagierten fremdenfeindlichen Ressentiments erinnern in aller Regel an Aspekte von klassisch rassistischen Vorstellungen von zwar gewalttätigen, aber letztlich unterlegenen und minderwertigen Einwanderern, nicht an antisemitische Vorstellungen vom überlegenen,

46 Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Bd. 3. Frankfurt am Main 1997, S. 192.

47 Ebd.

48 Süddeutsche Zeitung, 18. 10. 1996.

49 http://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20121103_OTS0018/20-jahre-oslo-vertrag-strache-sondierte-situation-im-nahen-osten-vor-ort, 3. 11. 2012 (letzter Zugriff: 8. 4. 2013). Grammatik etc. wie im Original. So gut wie jede Presseaussendung der FPÖ ist ein Beleg für die alte Einsicht, dass sich Deutsch denken und Deutsch können ausschließen. Zur vermeintlich anti-antisemitischen Wende der FPÖ siehe Schiedel: Extreme Rechte (wie Anm. 6), S. 63 – 73.

50 http://bazonline.ch/ausland/europa/Hau-ab-du-bist-kein-Grieche/story/27182713, 18. 3. 2013 (letzter Zugriff: 8. 4. 2013).

durch die geschickte Handhabung von Geld und Geist die Welt ins Unglück stürzenden und daher bis zur letzten Konsequenz zu bekämpfenden Juden. Und so bleiben die sich vermeintlich von ihrer antisemitischen Tradition ablösenden Rechtsradikalen weiterhin vor die Frage gestellt, wie die Konkretisierung des als unendlich bedrohlich wahrgenommenen Realabstrakten der wertverwertenden Gesellschaft im Einzelnen zu illustrieren sei. Die Erfolge von Jobbik, aber auch jene von *Chrysì Avgí*, die bei den letzten Wahlen von über 50 Prozent der griechischen Polizisten gewählt wurde und deren Kader vor laufenden Kameras allen „Parasiten" und „Untermenschen" damit drohen, dass man bereit sei, „die Öfen zu öffnen und sie zu Seife zu verarbeiten"[50], könnten in der Zukunft schnell dazu führen, dass die partielle, in den jeweiligen rechtsradikalen Parteien ohnehin stark umstrittene Abkehr von allzu offenen Anklängen an die historischen Vorbilder und Vorgänger schnell wieder Geschichte ist, während es für die vermeintlich ‚modernisierten' Fraktionen umso leichter wird, sich in Abgrenzung vom brachialen Antisemitismus als geläuterte ‚demokratische Rechte' zu präsentieren. Doch trotz aller bisher erfolgten Modifikationen und Modernisierungen im europäischen Rechtsradikalismus, und trotz aller maßgeblich aus der Linken stammenden Vorschläge, wie die explizite antisemitische Identifikation des als bedrohlich Wahrgenommenen sowohl mit einem abstrakten ‚jüdischen Prinzip' als auch mit konkreten Juden durch die Agitation gegen ‚Heuschrecken', ‚gierige Spekulanten' und ‚maßlose Manager' zumindest zeitweise vermieden werden kann – je sichtbarer die Folgen der Verwertungskrise des Kapitals werden, umso attraktiver wird die offen ausgesprochene Feindbestimmung á la Jobbik, die durch ihren grenzenlosen Israelhass zudem auch noch Angebote an die antizionistische Linke parat hat.

Alessandro Volcich

Die Palästinenser Italiens oder: Der unaufhaltsame Aufstieg des Beppe Grillo

Inmitten von Staatsdefizit und Austeritätsprogrammen reißt der Transmissionsriemen zwischen den ökonomischen und staatlichen Interessen und die Parteien verlieren ihre Repräsentationskraft. Die beste Zeit für einen Komiker als Volkstribun.

Beppe Grillo ist bekannt geworden durch den rebellischen Gestus seines politischen Kabaretts. Er möchte die Machenschaften der Mächtigen aufdekken. Zu dieser Haltung gehört es auch, sich als Opfer und Verfolgter zu fühlen. 1986 bezeichnete er den damaligen Premierminister Craxi in der Prime Time als Dieb und dieser verwahrte sich daraufhin öffentlich dagegen. Seitdem meidet Grillo das Fernsehen und pflegt den Mythos, dass er ein Fernsehverbot im staatlichen Rundfunk habe.[1] Mit Theaterauftritten erlangte er eine Berühmtheit, die schließlich seinen 2005 gegründeten Blog zu einem der meistgelesenen weltweit machte. 2009 gründete er das *Movimento 5 Stelle* (M5S; auf deutsch: Fünf-Sterne-Bewegung[2]), das sogleich große Wahlerfolge im Süden und Norden des Landes errang und nunmehr nach den Parlamentswahlen 2013 drittstärkste politische Kraft wurde.

Für Beppe Grillo war die Entscheidung, zur politischen Satire überzugehen, ein logischer Schritt in seiner Karriere. „Wer meinen Beruf ausübt, für den ist es das tägliche Brot: du kannst nicht dein Leben lang Witze erzählen."[3] Wer das Kabarett zu seinem Beruf macht, muss sich schließlich überlegen, wie er sein Publikum bei Laune hält und die Säle füllt. Dabei folgte Grillo immer seinem Grundsatz: „Die Realität produziert, das Publikum konsumiert. Ich erfinde gar nichts."[4] Dieses Zurücknehmen der eigenen

1 Mythos deswegen, weil Grillo – anders als häufig kolportiert – durchaus Angebote bekommen hat, im öffentlichen Fernsehen aufzutreten. Er hat diese aber jedes Mal abgelehnt. Giuliano Santoro vermutet, um einen „coup de théâtre" zu inszenieren. In: Un Grillo qualunque. Rom 2012, S. 16 ff.

2 Der Name bezieht sich auf die fünf Leit-Sterne (Wasser, Umwelt, Transport, Internet, Entwicklung) des Gründungsprogramms.

3 Santoro: Un Grillo qualunke (wie Anm. 1), S. 16 ff.

Individualität, gleichzeitig ein Eingeständnis äußerster Geistlosigkeit, bildet das Zentrum seines Denkens und seiner politischen Idealisierung der direkten Demokratie.

Das Publikum seiner Theaterauftritte weiß, was es erwartet. Wie bei einer Lachkonserve gibt es Applaus schon vor der eigentlichen Pointe. Es reicht, wenn bestimmte Themen angesprochen werden und das Publikum fühlt sich nicht enttäuscht. Liebstes Witzobjekt des rebellischen Gestus sind dabei alle Formen der politischen und ökonomischen Vermittlung: die „politische Kaste", die Banken, Medien usw. Der Konformismus dieses Humors, der vorgefundene Meinungen bejaht und niemals erschüttert, raubt diesem jeden Geist. Derart bleibt bei Grillo, aber auch auf Seiten des Publikums, nur Stumpfsinn und Regression übrig. Wenn Adorno einmal festhielt, dass man aus jedem Kinobesuch dümmer und schlechter wieder herauskomme, dann trifft das auf Grillos Belustigung allemal zu. Weil jeder Widerspruch in der Dramaturgie eliminiert ist, reduziert sich der Witz meist auf Zoten und Geschimpfe. „Vaffanculo" und „Merda" sind wohl die am häufigsten benutzten Vokabeln Grillos, mit denen er die zivilisatorischen Schranken fallen lässt. Wie um sich der Identifikation des Publikums ganz zu versichern, entsteht die unmittelbarste Einheit immer dann, wenn Grillo wutentbrannt durch die Reihen rennt, okkulte Machenschaften anklagt und sich am Höhepunkt einen Gast schnappt, ihn rüttelt und anbrüllt. In privatisierter – gewissermaßen virtueller – Form werden hier Bestrafungsphantasien vollzogen. Aber Publikum und Grillo sind sich einig: diese Gewalt gilt einem anderen. Die Differenz zwischen Einzelnem und der Allgemeinheit wird kassiert zugunsten einer Differenz zwischen dem lachenden Kollektiv und dem ausgelachten Objekt. Das Lachen über die politische Kaste und die staatlichen Institutionen verhärtet sich zu einem Gegenstaat.

„Ich bin Staat, du bist Staat, wir sind Staat"

Mit dem Entschluss zu politischem Kabarett und kabarettistischer Politik stellte sich für die Komik durch die Ausweitung des Kreises der Zuhörer ein Problem: Woher die Person nehmen, an der man die Wut stellvertretend auslässt? Sollen die Pointen gelingen, dann dürfen die Gegenstände des Lachens nicht zu abstrakt sein, sondern müssen konkret bleiben. „Die politische Satire ist sehr schwierig zu bewerkstelligen, nicht weil es Zensur gäbe, sondern genau im Gegenteil, weil es an Werten und klaren Bezügen fehlt, wie etwa die einer entschlossenen Opposition und einer erdrückenden Macht. Heute … gibt es keine Identifizierungen mehr."[5] Ob bewusst oder unbewusst, Grillo löst dieses Problem mit dem Arsenal der Verschwörungstheorie, die das abstrakte gesellschaftliche Verhältnis personalisiert und damit scheinbar domestizierbar macht. Die Wut richtet sich konkret zunächst auf die Vertreter der politischen Kaste. Wenn diese das Ziel der Polemik sind, dann nicht, weil Grillo irgendwie antipolitisch wäre, sondern im Gegenteil, weil er sich den Staat zurückholen will. Ein Staat, der unter der Herrschaft der Parteien zu einem „zugleich postsowjetischen und ultrakapitalistischen Raubtier"[6] geworden ist. Der Hass auf den „Parteienstaat" spaltet einen „eigentlichen", wahren Begriff des Politischen von der institutionalisierten Politik ab und nimmt die Position des Gegensouveräns ein.

Repräsentativität erscheint den Grillini, den Anhängern Grillos, als zu kostspielig und unnütz. Was es zur Staatswerdung braucht, ist Partizipation, unmittelbare Beteiligung der Bürger an der *comunità* (Gemeinschaft). So wird der Komiker zum Blogger, die Bühne zum Internet. Die Ideologie bleibt dieselbe: das bedrohliche Lachen der Gemeinschaft wird zur politischen Parole: „Ein jeder ist das wert, was er zum Gemeinwohl beiträgt" (Grillo). Das soll nicht nur den Verzicht einpauken, den die ökonomische Lage gebietet: „decrescita felice" (glücklicher Wirtschaftsrückgang), sondern animiert, als politischer Imperativ ausgegeben, zur allumfassenden Unterscheidung von wertem und unwertem Leben.

„Nicht von links, nicht von rechts"

Man tut sich schwer mit der Einordnung des Grillismus. Rechten und Linken gilt Grillo abwechselnd als Anarchist (Berlusconi), Leninist (Bersani), Kryptofaschist (Wu Ming) – und auf dem Portal der iranischen Mullahs als „Bilderberg/CIA/MI-6"-Marionette[7]. Einen Kern von Wahrheit haben diese Zuschreibungen – von letzterer über Freimaurer etc. abgesehen – insofern, als Grillo tatsächlich aus den

4 Ebd. S. 13.

5 Ebd. S. 28.

6 Sofern nicht anders angegeben, sind alle Zitate Grillos auf seinem Blog www.beppegrillo.it wiederzufinden.

7 http://www.presstv.ir/detail/2013/03/27/295349/italian-demagogue-exposed-as-us-tool/ (letzter Zugriff: 17. 4. 2013).

verschiedenen politischen Lagern Zustimmung erhält, wie sich bei den Parlamentswahlen 2013 erwies. Aber falsch sind sie, weil sie lediglich als politisches Mittel im Wahlkampf dienen, ohne jede Anstrengung des Begriffs, wie die verbreiteten Überlegungen vor allem linker Kräfte nach den Wahlen zeigen. Das italienische Pendant der *Jungen Welt*, *Il Manifesto*, skandalisierte noch kurz vor den Wahlen, wie Grillo vor Simone Di Stefano, dem Spitzenkandidaten von Casa Pound, den „Faschisten des dritten Jahrtausends", dem Antifaschismus als „Spiel" der politischen Kaste eine Abfuhr erteilte. Nach den Wahlen scheint die Sache vergessen und linke Parteien denken laut darüber nach, wie mit Grillo zu kooperieren sei.

Zu viele Gemeinsamkeiten besitzt die staatfixierte Linke mit der neuen politischen Bewegung, als dass sie Grillo nicht als Bündnispartner in Betracht ziehen muss. „Man beginnt das Programm der fünf Sterne zu lesen, entdeckend, dass es einen Großteil der von den Bewegungen der letzten Jahre vorangebrachten Ziele enthält."[8] Nachhaltiges Wirtschaften, Gemeinwohlökonomie, Kampf gegen die Medienmacht, Stopp von bestimmten Infrastrukturgroßprojekten, Abzug aus Afghanistan, Kampf gegen die Banken etc. Das sind alles linke Positionen der letzten 20 Jahre. Es ist darum ein Irrtum, wenn das Autorenkollektiv Wu Ming behauptet, dass Grillo „auf den Schutthaufen der sozialen Bewegungen wächst".[9] Das M5S ist vielmehr die Aufhebung und Bewahrung der globalisierungskritischen Sehnsucht nach dem Volksstaat. Um wieder *Il Manifesto* zu zitieren: „Die Wirklichkeiten, die sich heute auf der politischen Ebene gegenüberstehen, sind nicht mehr der Unternehmer und das Proletariat, sondern die Welt der realen Arbeit gegen die Finanz und die Banken."[10]

Die Klientel der traditionellen Rechten hingegen bedient Grillo damit, dass er den kleinen und mittleren Unternehmer zum „Mann des Jahres" erkürt hat, der auf der einen Seite von Gewerkschaften und Steuern, auf der anderen von Großunternehmen und Korruption erdrückt wird. Damit dieser bei mangelnder Produktivität, also bei Pleite, sich nicht selbst liquidieren muss, wie es dieser Tage in Italien oft geschieht, idealisiert ihn Grillo zum „Märtyrer" im Kampf gegen die „Parasiten der Nation" und bietet damit eine Projektionsfläche, die an vorhandene Ressentiments in der Bevölkerung anknüpft. Gianroberto Casaleggio, der andere Mitbegründer des M5S und Marketing-Experte, äußert sich dazu so: „Die Leute bringen sich um, weil sie ohne Arbeit sind. Es braucht einen Perspektivenwechsel. Wenn einer arbeitslos ist, dann ist es nach der Logik des Systems seine Schuld, das System neigt dazu, auf die einzelne Persönlichkeit Verantwortung abzuladen, die eigentlich die der Gesellschaft, der Gemeinschaft ist."[11] Daniele Berti, ein Bürgermeisterkandidat des M5S, nimmt im Blog sehr gerne die ihm auferlegte Verantwortung an und entdeckt das Übel in den Roma, denen es „nicht in ihrer DNA läge", sich zu integrieren.[12] Grillo selbst hat sich gegen eine Ausweitung des Kreises der zur Staatsbürgerschaft Berechtigten ausgesprochen und von den „heiligen Grenzen der Heimat" gefaselt, die heute nichts mehr wert wären. Allerdings verwahrt sich Grillo gegen den Vorwurf des Rassismus. Er sei nicht gegen Zuwanderung, sondern propagiert auf seinem Blog ein „flexibles" Modell des Bleiberechts. Dieses soll bei Verleihung durchaus vererbbar sein, bei kriminellem oder anderem antisozialem Verhalten aber jederzeit widerrufen werden können.

Die logische Inkohärenz und Wirrheit der politischen Forderungen der Grillini – die Forderung nach Grundeinkommen, ohne zu wissen, wo das Geld dafür herkommen soll, ist noch am harmlosesten – trägt offenbar nur noch zur allerorten gepriesenen „Glaubwürdigkeit" Grillos bei, die in der Kompromisslosigkeit gegenüber den anderen Parteien bestehe. Kategorisch wird jedes Bündnis abgelehnt und bloß eine punktuelle Zusammenarbeit angeboten. Das lässt die Bewegung als eine Totalität erscheinen, die unberührt von den bestehenden Institutionen bleibt. Der Konsens wird dabei auf Kosten der Individualität hergestellt. Die Ablehnung der formalisierten Staatsgewalt diffundiert diese und lässt informelle Hierarchien zum politischen Entscheidungskriterium werden. Es ist fixer Bestandteil des Programms des M5S, dass das Individuum nicht herausragen darf aus seiner Rolle als „Bürger". Zeigt sich jemand zu ambitioniert und verstößt beispielsweise gegen das von Grillo verhängte Talkshowverbot, wie die ehemalige Abgeordnete Federica Salsi, dann formieren sich die

8 Il Manifesto, 27. 2. 2013.

9 http://www.wumingfoundation.com/giap/?p=12104 (letzter Zugriff: 17. 4. 2013).

10 Il Manifesto, 26. 2. 2013.

11 Beppe Grillo; Dario Fo; Gianroberto Casaleggio: Il Grillo canta sempre al tramonto. Mailand 2013, S. 233.

12 Umfragen zufolge nimmt der italienischsprachige Antisemitismus zu, unmittelbare Gefahr in Form von Ausschreitungen und Pogromen droht den Roma: Die „krudeste Form der Intoleranz", so *La Repubblica* (16. 10. 2013), „betrifft derzeit die Roma".

Grillini zum Rudel und fallen über die Person her. Was folgte, war ein *shitstorm* mit Todesdrohungen. Die Abgeordneten des M5S einigten sich darauf, Salsi sei „keines artigen Guten Tag und Guten Abend" mehr würdig und sie wurde aus der Bewegung ausgeschlossen. Das Ablehnen einer jeden Vermittlungsinstanz liefert den Einzelnen der Mehrheit vollständig aus. Innerhalb der Bewegung gelten Ausgeschlossene schon mal als Freimaurer, und User, die auf Grillos Blog von seiner Linie abweichen, als bezahlte *trolls*. Als es nach den Wahlen innerhalb der Bewegung einige Stimmen gab, die dazu drängten, mit der Demokratischen Partei (PD) zu koalieren, drohte dies, die Bewegung zu spalten. Der Professor und Grillino Paolo Becchi twitterte, dass die „Verräter" „Judasse" seien und man sie „als solche behandeln muss".

Grillos Erfolg als Volkstribun beruht darauf, gleichzeitig Komiker und Blogger zu sein. Eine solche Personalunion und damit eine Führerfigur für eine kontinuierliche Internet-Mobilisierung fehlt etwa der Piraten-Partei in Deutschland, deren Niedergang sich abzeichnet. Politische Bewegungen, die sich gegen die institutionalisierten Vermittlungsformen richten, lassen sich zwar von der Straße ins Netz transferieren, aber was sie so oder so brauchen, ist eine dauerhaft funktionierende, massenpsychologische Identifikation, wie sie nur die Führerfigur ermöglicht. Sie ist das unabdingbar nötige, positive Gegenstück zur Personalisierung durch Feindbilder, auf die man alles als negativ Erfahrene projiziert.

Faktisch bedeutet die unmittelbare Blog-Demokratie eine unumschränkte Führungsrolle Grillos, der selbst nie gewählt wurde und nie wählbar sein wird,[13] nicht zuletzt aufgrund der eigenen „Nicht-Statuten" der Bewegung, die vorsehen, dass eine vorbestrafte Person sich nicht zu Wahlen aufstellen lassen kann. (Grillo selbst ist wegen fahrlässiger Tötung vorbestraft, seit er in den 1980er Jahren einen Autounfall verursachte, bei dem seine Beifahrer starben.) Seine führende Position legitimiert er mit seinem Bekanntheitsgrad, ohne den das M5S nicht existieren würde. Er sieht sich nicht nur als Sprachrohr, sondern auch als „Garant" des M5S, das heißt er besitzt alle Inhaberrechte des Logos der fünf Sterne und kann die Erlaubnis, diese zu benutzen, jedem entziehen, der gegen den „Geist" des M5S handelt.

Die unvermittelte Demokratie als Modell für den Staat sieht für den einzelnen vor, dass Denken und Handeln immer aufs Ganze gerichtet sein müssen. Jeder Bürger sein eigener Staat; das entpuppt sich als kategorischer Imperativ der *multitude* der Grillini. Tatsächlich erscheint Grillo als eine Art gemeinsamer Nenner aus Toni Negris politischer Theorie, Dario Fos politischem Theater und Gianna Nanninis politischen Songs. Grillo „demonstriert uns", so Negri, „wie Befreiung … nicht von der Öffentlichkeit oder vom Staat her möglich ist. Diese Geschichte ist zu Ende! Grillo hat den Vorteil, … uns zu zeigen, dass die Partei nur auf Grundlage einer Erweiterung der Partikularitäten geführt werden kann, dass die ausgeweiteten Menschenrechte immer an eine Singularität gebunden bleiben, die sich als multitude erkennt. Daran hat er uns erinnert und auf diesem Gebiet müssen wir agieren."[14]

Die Akkumulation von unbegriffenen Widersprüchen führt zur Zuspitzung der politischen Krise, der von Negri beklatschten „Unregierbarkeit". Negri glaubt, dass dies eine revolutionäre Situation des Entweder-Oder hervorbringen muss. Grillos „Gemeinwohlökonomie" und „direkte Demokratie", oder das, was er darunter versteht, wird aber nicht zur Zuspitzung des vermeintlich sozialen Gehalts gegen einen „rechten", konservativen führen, da beide für ihn ohnehin eins sind, wohl aber eine Bresche zum autoritären Sozialismus des 21. Jahrhunderts schlagen – allerdings zu einem ohne Ölrente, und darum werden die Grillini doch nur eine Facette der Barbarisierung bleiben. Eine Ahnung dieser Marginalisierung liefert die Stadt Parma, wo das M5S seit einem Jahr den Bürgermeister stellt und zentrale Wahlversprechen nicht einhalten konnte. Unter anderem mussten Einsparungen vorgenommen werden und der Bau einer Müllverbrennungsanlage konnte nicht gestoppt werden. „Indignados" protestierten gegen den Bürgermeister des M5S mit der Parole: „Mit der Stadt oder mit den Banken?"

Ein sonnenverwöhntes Land

Nach den italienischen Wahlen warnte der deutsche sozialdemokratische Kanzlerkandidat Peer Steinbrück vor den beiden Populisten-Clowns Grillo und Berlusconi und brachte dabei die vorherrschende Stimmung der europäischen Eliten zum Ausdruck,

13 In dieser Hinsicht wurde schon die Parallele mit Gaddafi gezogen, der in einem Zelt fernab des Palasts wohnte und *de lege* einfacher Bürger Libyens war.

14 http://www.uninomade.org/morte-del-togliattismo-e-pope gapon/ (letzter Zugriff: 17. 4. 2013).

die jedoch einem Missverständnis aufsitzt, das die aufmerksameren Beobachter schon zu beseitigen beginnen.

Die *Süddeutsche Zeitung* klärt auf: „Viele Bürger [Italiens] glauben nicht mehr an Staat und Allgemeinwohl."[15] *Der Standard* verortet das Problem genauer: die „beiden Herren" Berlusconi und Grillo stünden für „einen absoluten Mangel an Sinn für Gemeinwesen und Staatsverantwortung".[16] Italien werde seine Schulden nicht zurückbezahlen und aus dem Euro aussteigen, lauten die kolportierten Meldungen. Italien sei eben „ein sonnenverwöhntes Land", so der ‚Südtiroler' Horst Moser, Autor und Unternehmer, auf *derstandard.at*. Und weiter: „Die Italiener, ... die in der Polizei eine böse Macht sehen und wie selbstverständlich Steuern hinterziehen, weil sie glauben, dass es ihnen zusteht, weil der Staat kein Recht auf diese Gelder hat."[17]

Aber ganz so hoffnungslos scheint die Sache, jedenfalls für die Ideologen des Gemeinwohls, nicht zu sein, denn jemand wie Eric Frey hat genauer hingesehen: „Der Cavaliere ist ein intriganter Teufel, der immer nur an den eigenen Vorteil denkt. ... Aber anders als Berlusconi ist Grillo ein anständiger Mensch. ... Viele seiner Forderungen sind weniger schlimm als oft berichtet und einige grundvernünftig."[18] ATTAC stellt tags darauf klar: das Parlament als „Selbstbedienungsladen", das Mindesteinkommen, der „erfrischende und neue Ansatz" des M5S und der Versuch, die „Machtverhältnisse der herrschenden und wirtschaftlichen Eliten in dieser Form aufzubrechen" – Grillo sagt dazu: „Das Parlament wie eine Dose Thunfisch aufmachen" – aus all diesen „neuen Ansätzen" gelte es „zu lernen".[19] Es versteht sich von selbst, dass Jakob Augstein die Grillini als „Volksvertreter im besten Sinne" lobt und die AIK, die ‚Antiimperialistische Koordination' aus Wien, „Bravo Grillo!" jubelt.

Aber auch Grillo will verstanden werden und zeigt sich in einem ausführlichen Interview von seiner deutschesten Seite: „Deutschland ist durchaus ein Beispiel für uns." In einem Interviewband mit Dario Fo und Gianroberto Casaleggio schwärmt Grillo vom deutschen Modell der Sozialpartnerschaft: „Man spricht ... wenig über Deutschland, darüber was die unter Arbeit verstehen. ... Während dort, wie bei Volkswagen, die Gewerkschaft in den Verwaltungsräten sitzt und sich an den Entscheidungen des Unternehmens beteiligt, eine undenkbare Sache bei uns, ... alle gemeinsam – Unternehmer und Gewerkschaften. ... Das ist Politik, die gibt es nicht mehr, verdammt!"[20] Die *Frankfurter Allgemeine* gibt Entwarnung: „In einem bemerkenswerten (!) Interview verrät er, was er vorhat: das korrupte politische System umbauen, mehr tun für Arbeitslose. Deutschland ist Vorbild für ihn."[21]

Volksherrschaft der *trolls*

Auf der einen Seite das schaffende Kapital von Volkswagen, auf der anderen das raffende der „ultrakapitalistischen Raubtiere" der EU: Das pathisch-projektive Bewusstsein, das die Totalität des Kapitals solchermaßen aufspaltet, entpuppt sich zielsicher immer als ein antisemitisches. Und so entdecken die Grillini das politische Modell, das ihnen am besten zuspricht. Die Gruppensprecherin der Abgeordnetenkammer des M5S, Roberta Lombardi, bloggte Anfang des Jahres etwas über die „guten Seiten" des Faschismus „bevor er entartete": weil er „eine nationale Vorstellung von Gemeinschaft hatte, voll und ganz dem Sozialismus entnommen, einen sehr hohen Staats- und Familiensinn". Der Israel-Hasser und Nobelpreisträger Dario Fo, möglicher Präsidentschaftskandidat des M5S, begrüßte den Wahlsieg Beppe Grillos mit der Parole: „Sauberkeit und Jugend werden gewinnen!" Giovinezza (Jugend) war auch die Hymne der italienischen Faschisten.

Der Antisemitismus im M5S ist aber – im Unterschied sogar zum ursprünglichen italienischen Faschismus – so beunruhigend, dass Riccardo Pacifici, der Präsident der jüdischen Gemeinde Roms, in *Haaretz* empfahl, dass die Juden Italiens schon besser ihre Koffer packen sollen, denn niemand würde dem Antisemitismus des M5S etwas entgegenhalten. Kommentare auf Grillos Blog oder auf Facebook, die zur Vernichtung der Juden aufrufen, bleiben meist unzensiert und von Grillo unkommentiert. Dabei legt Grillo selbst die Fährte zu den Juden und deren Staat: Das Tal von Susa (durch das ein Hochgeschwindigkeitszug gebaut werden soll, eine Art Stuttgart 21. „ist der Gazastreifen Europas geworden. Seine Bewohner

15 Süddeutsche Zeitung, 26. 2. 2013.
16 Der Standard, 25. 2. 2013.
17 http://derstandard.at/1361241451220/Italien-Ein-Erklaerungsversuch (letzter Zugriff: 17. 4. 2013).
18 Der Standard, 27. 2. 2013.
19 Der Standard, 28. 2. 2013.
20 Grillo; Fo; Casaleggio: Il Grillo (wie Anm. 9), S. 103.
21 Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13. 3. 2013.

werden unter den gleichen Umständen gehalten wie die Palästinenser, ihr Wille wird ignoriert. ... Auf die Demonstrierenden wird geschossen. ... Die Susataler sind die Palästinenser Italiens."

Die Form der unmittelbar partizipativen Demokratie beschleunigt das Schwinden aller Hemmungen unter den Grillini. Darin unterscheidet sich die Bewegung von der Partei Berlusconis, der kein Israel-Feind ist wie Grillo. Aber solche Differenzen sind für Peer Steinbrück wie für die europäischen Eliten, die über Italien die Nase rümpfen, naturgemäß nicht der Rede wert. In Mailand hat eine Ortsgruppe des M5S online darüber abgestimmt, ob der Holocaust-Gedenktag unterstützt werden soll. Die öffentlichen Gelder sollte man besser den unterdrückten Palästinensern spenden, hieß es auf Facebook. Und dementsprechend stimmte man gegen eine Unterstützung des Gedenktags. Die Abgeordnete des M5S im Stadtrat bedauerte dieses Ergebnis zwar, meinte aber, sie sei nichts als ein Sprachrohr und müsse sich den direkt-demokratisch abgestimmten Entscheidungen der Mehrheitsmeinung fügen. Anderswo „gedachte" eine Ortsgruppe des M5S mit einem Post auf Facebook, dass Nazismus und Zionismus zwei Gesichter einer Medaille sind, „vielleicht war der Nazismus noch softer ... weil er eine national*sozialistische* Bewegung war, während der Zionismus ein rein extremer Nationalismus ist". Pacifici war bislang der einzige, der die Gefahr des M5S in dieser an den Nationalsozialismus gemahnenden Grenzenlosigkeit erkannte. Als „more dangerous than the fascists" bezeichnet er Grillo „because they have no clear platform – we do not know what their limits are".[22]

Widerstand, Kritik gibt es kaum. Auch aus der Linken ist dazu bislang nichts Ernstzunehmendes zu hören. Lieber konzentriert man sich auf neofaschistische Kleingruppen, wie Casa Pound, die um die 0,1 Prozent herumschwirren. Nur Ugo Volli wirft auf *informazionecoretta.it* den antifaschistischen Intellektuellen vor, sich lieber auf den rechten Antisemitismus zu konzentrieren, der ohnehin „gescheitert sei". Zu Grillo aber falle ihnen nichts ein.

Die antifaschistische Tradition der *Resistenza* ist zu einem begriffslosen nationalen Mythos geworden, man schwieg angesichts des Antisemitismus und ging selbst zum Angriff auf die Juden über. So hatte Dario Fo 1971 das Stück *Fedayin* geschrieben: „Ich möchte noch heute Abend sterben, wenn ich glaubte, dass es nichts gebracht hätte. Partisanen gestern, Fedayin heute." Darum werden diejenigen, die sich auf die *Resistenza* berufen, auch nichts zur Frage zu sagen haben, die an Grillo nagen muss und deren Beantwortung er vorerst nur andeutet: die fundamentale Frage, die der ehemalige ‚schwarze' neofaschistische Terrorist Mario Tuti gestellt hat, der das M5S als legitimen Erben der faschistischen Sozialen Republik Italiens sieht: „Aber wie glaubt ihr in den Mechanismus der internationalen Finanz einzugreifen? Wie glaubt ihr, den Spread kontrollieren zu können?"[23]

Der erste parlamentarische Akt der Grillini ist ein Gesetzesantrag zum vorzeitigen Abzug der italienischen Soldaten aus Afghanistan. Dort heißt es als Begründung: „Das politische, soziale und Entwicklungsmodell des Westens ist kein universeller Wert." Die einzige Partei links des PD, die ‚Linke, Ökologie, Freiheit' (SEL), hat schon Unterstützung zugesichert.

22 Haaretz, 23. 3. 2013. Auch wenn er diese Aussage später dementiert hat, ändert dies nichts an ihrem Wahrheitsgehalt: die für Juden existenzielle Differenzierung zwischen dem historischen Faschismus und Nationalsozialismus.

23 Il Giornale, 26. 3. 2013

Gerhard Scheit

Universalismus des Rechts und Partikularität der Zirkumzision

Traktat über die Religionsfreiheit

Die Dialektik der Aufklärung hat nichts an Aktualität eingebüßt. Die Vernunft, die davon abstrahiert, dass sie auf Ausbeutung beruht, nur weil diese Ausbeutung auf die Grundlage von Verträgen gestellt worden ist und durch das universelle Recht hindurch erfolgt, will ihr Misslingen nicht zugeben, das ihr die perennierende, das Partikulare besetzende Unvernunft vor Augen führt – und wird selbst zur universellen Unvernunft, zum Antisemitismus.

Zur Vernunft gehört es, das Recht auf Unverletzlichkeit des Leibs gegen alle Widerstände durchzusetzen. Dieses Recht entspringt, wie unschwer zu erkennen, einem gesellschaftlichen Verhältnis, das in Kauf und Verkauf von Arbeitskraft besteht. Deren leibliche Voraussetzungen werden insofern zum Unantastbaren erklärt, als die Anwendung der Arbeitskraft

unter vertraglichen Bedingungen einem einzigen Zweck dient: der Produktion von Mehrwert. Es ist eben diese Form der Reichtumsproduktion, die das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen phantasmagorisch als Verhältnis von Dingen erscheinen lässt, in der auch zwischen Universellem und Partikularem kein Zusammenhang, kein Übergang möglich scheint, der fürs Subjekt vernünftig nachvollziehbar wäre. Hier wurzelt das fortdauernde religiöse Bedürfnis, das Zusammenhang und Übergang buchstäblich ‚auf Teufel komm' raus' herbeiphantasiert.

Die Unverletzlichkeit des Leibs kann unter den gegebenen Bedingungen nur als Recht, also im Namen einer falschen Allgemeinheit, eingeklagt, nicht materiell-konkret verwirklicht werden: Wie alles Recht ist es ohne gleichzeitige Bejahung des allgemein herrschenden Unrechts nicht zu haben, das in der bloßen Existenz von Staaten beschlossen liegt. Deren Verhältnis zueinander, damit das Wesen von Souveränität, basiert ja notwendig auf der jederzeit und in jeder Weise legitimierbaren Verletzung des Leibs, auf der Tötbarkeit des Individuums. Entspricht es auch vollkommen der Logik der durch Vertrag vermittelten Ausbeutung, ist das Recht auf Unverletzlichkeit darum keineswegs mit der Durchsetzung dieses Verhältnisses automatisch und für alle innerhalb des Staats durchgesetzt. Die ständig drohende Zurücknahme der Vertragsverhältnisse gehört vielmehr zur Logik der Krise, die dem Kapital so gewiss innewohnt, wie der Mehrwert ewiglich ungewiss ist: Die universell gewordene Ausbeutung bringt aus sich selbst die Tendenz hervor, das Recht, das mit ihr doch eins ist, zu widerrufen und zum Regime des Zwangs, zu unmittelbarer Ausbeutung und Gewaltanwendung, überzugehen; den ‚Naturzustand', die Gewaltverhältnisse zwischen den Staaten auch im Inneren des Staats zu entfesseln.

So bleibt es in der bürgerlichen Gesellschaft bei einem Glücksversprechen – wie der ‚gerechte Tausch' selber, in dem Universelles und Partikulares versöhnt, die Verhältnisse der Menschen durch die der Dinge durchsichtig vermittelt wären: das Versprechen, dass der Leib nicht verletzt wird, in welche Konflikte das Individuum auch gerät. Symptom dafür ist, dass es in der ‚reinen' Sprache der Universalisierung, in Rechtssätzen, sowenig formuliert zu werden vermag, wie mit dem Begriff der Arbeitskraft eine von Ausbeutung befreite Welt positiv bestimmbar sein könnte.

Rechtliche Ausgangslage

Der strafrechtliche Tatbestand der Körperverletzung beschreibt diese als Misshandlung, welche jede substanzverletzende Einwirkung auf den Körper umfasst, einerlei ob die Verletzung nun aus medizinischen Gründen oder religiösen Motiven erfolgt. Erst durch die ‚Prüfung', ob sie aber aufgrund einer wirksamen Einwilligung und daher rechtmäßig erfolgte, werden die verschiedenen, solchermaßen subsumierten Tatbestände näher unterschieden. So kann der Strafrichter nach vorhergehender Prüfung darüber entscheiden, dass die Eltern im Rahmen ihrer elterlichen Sorge unter Berücksichtigung des Kindeswohls eine ‚einfache' (nicht ‚gefährliche') Körperverletzung bei ihren Kindern veranlassen durften oder eben nicht, und dies war in Deutschland im Falle religiöser Praktiken lange Zeit Sache einer, nach juristischer Auffassung: stichhaltigen Argumentation, die drei verschiedene, gegeneinander abzuwägende Grundrechte betraf, nämlich die körperliche Unversehrtheit des Kindes, das Sorgerecht der Eltern und die Religionsfreiheit der Eltern bzw. des Kindes, vermittelt ausgeübt über dessen Eltern. Es existierte also bis 2013 kein den Richter in seiner Entscheidung bindendes, einfaches Gesetz, wodurch ihm jenes Abwägen etwa im Hinblick auf die Unterscheidung zwischen Zirkumzision bei Knaben und Exzision bei Mädchen abgenommen worden wäre. Theoretisch hätte ein Gericht also auch entscheiden können, dass die Verstümmelung der Klitoris aus religiösen Gründen rechtmäßig erfolge – angesichts des hohen Stellenwerts der Unversehrtheit der Person (Artikel 2 des Grundgesetzes) und der öffentlichen Meinung über die Schwere dieser Verletzung allerdings ein höchst unwahrscheinliches Szenario. Die demgegenüber aber begründete Annahme, dass eine die Religionsfreiheit stützende, judikative Praxis der staatlichen Organe in Deutschland, was die Zirkumzision bei Knaben betrifft, für Bürger muslimischen und jüdischen Glaubens *tel quel* und unumstößlich gelte, ist durch das Aufsehen erregende Urteil des Kölner Landgerichts vom Mai 2012 in Frage gestellt worden, und die Rechtssicherheit blieb insofern zweifelhaft, als es danach zu keiner höchstrichterlichen oder verfassungsgerichtlichen Klärung kam. Infolgedessen konnte erst durch einen Präzedenzfall vor dem Bundesgerichtshof, der diese Klärung herbeigeführt hätte, oder eine einfachgesetzliche Regelung, wie sie nun tatsächlich ins Familienrecht des Bürgerlichen

Gesetzbuches eingefügt worden ist, wieder Rechtssicherheit hergestellt werden.

Der springende Punkt ist, dass eine solche Festlegung auf ein Gesetz letztlich im Namen der Religionsfreiheit, vermittelt über die Erziehungsberechtigung der Eltern, erfolgen muss. Auf diese Freiheit könnten sich, so lautete eine Befürchtung, auch jene berufen, die es auf die Verstümmelung der Klitoris abgesehen haben. Und sie finden sich in unterschiedlicher Ausprägung in allen vier sunnitischen ‚Rechtsschulen', die für den größten Teil der Muslime nach wie vor, ja vermutlich mehr denn je, maßgebend sind. Für die Shafiiten ist dieser Terror gegen das Lustempfinden der Frauen sogar religiöse Pflicht. Freilich argumentieren auch die Shafiiten, die per se keinen Unterschied zwischen der Beschneidung von Jungen und Mädchen machen, inzwischen sehr raffiniert, wie Thomas von der Osten-Sacken – zu Recht auf genauer Feindaufklärung insistierend – hervorgehoben hat: Sie beteuern, es gehe ihnen nur um die Entfernung der Spitze der Klitoris, die sie als eine Art Vorhaut der Frau betrachten, und sie verwahren sich dagegen, dass dieser von ihnen geforderte Eingriff mit anderen, vor allem in Afrika praktizierten Formen von Genitalverstümmelung verglichen wird, die sie ebenfalls verurteilten. Dass sie die Religionsfreiheit auszunützen verstehen und ein Gesetz, das die rituelle Beschneidung von Knaben neu regelt, dazu benützen könnten, die Verstümmelung der Frauen durchzusetzen, scheint insofern möglich, als doch die Religionsfreiheit es per definitionem verlangt, die Religionen, soweit sie als Religionsgemeinschaften staatlich anerkannt sind, gleichzusetzen.

Umgekehrt liegt gerade auch bei jenen deutschen Juristen und Ärzten, die sich prinzipiell gegen die rituelle Beschneidung der Knaben wenden, der Versuch offen zutage, diesen Eingriff in die Nähe der Exzision der Klitoris zu rücken, so wie man hier auch bei der Zirkumzision selbst meist nicht unterscheidet, wann jeweils, in welchem Alter des Knaben, die Beschneidung, der jeweiligen Religion entsprechend, vorgenommen wird (und wenn doch, dann um die Zirkumzision im Säuglingsalter als besonders verwerflich darzustellen). Da ist etwa ganz allgemein die Rede vom „hohen Risiko für bleibende Beschädigungen und seelische und sexuelle Beeinträchtigungen", die mit den medizinisch nicht notwendigen, irreversiblen Genitalbeschneidungen verbunden seien.[1] Da jeder weiß, dass die Exzision der Klitoris Lustempfinden verhindert und durch diese barbarische Praxis die ausschließliche Verfügbarkeit der Frau für den Mann fixiert werden soll, während es bei sachgerechter Zirkumzision im Säuglingsalter der Knaben weder Einschränkungen des Lustempfindens noch der Potenz gibt, kann es sich hier nur um Projektionen handeln, die als solche nicht bewusst werden dürfen.[2] Kaum zufällig scheut man sich in diesem Zusammenhang, die Differenz zwischen den Religionen zu berühren, die aber nicht zuletzt durch ihr Verhältnis zur Beschneidung zu bestimmen wären. Geradezu grotesk mutet darum an jenem *Offenen Brief*, den in Deutschland im Sommer 2012 ca. 700 Juristen, Ärzte und Psychotherapeuten unterschrieben hatten, die Präambel an: „Religionsfreiheit kann kein Freibrief für Gewalt sein". Von dieser Gewalt wird abgesehen, weil die Unterschiede zwischen den Religionen nicht zur Sprache kommen.

Zur Kritik der Religion

Die Religionen treten in der bürgerlichen Gesellschaft als Fürsprecher der Partikularität auf, diesen Auftritt erlaubt ihnen die darin geltende Religionsfreiheit, die sie aber zugleich auf den Bereich des Privaten zurückdrängt, also auf jene Sphäre, in der – wie in einer vorkapitalistischen Enklave – das Vertragsverhältnis die unmittelbaren personalen Herrschaftsformen nur tangiert, aber nicht durchdringt: die Familie.

Die Religionen vertreten das Partikulare jedoch ebenfalls im Namen eines Universellen, nur dass dieses Universelle Gott heißt und nicht Vertragsfreiheit oder Kapital. So bleibt es jeweils offen, wie durch sie, gedeckt von Religionsfreiheit, die Einheit von Einzelnem und Ganzem gedacht und praktiziert wird. Die Unterschiede zwischen Judentum, Christentum und Islam, die sich darin zeigen, werden lediglich dann rechtlich fassbar, wenn die Religionsfreiheit im Falle eines konkreten Tatbestands (etwa der Verstümmelung der weiblichen Genitalien) einem anderen Rechtsgut (der Unversehrtheit der Person) untergeordnet wird, da sie mit diesem als nicht vereinbar gilt. In diesem Fall aber wiederholt sich hier, unterm Gesichtspunkt des Rechts, sogar etwas von der historischen Auseinandersetzung der Religionen.

1 Offener Brief zur Beschneidung. Religionsfreiheit kann kein Freibrief für Gewalt sein. www.faz.net, 21. 7. 2012.

2 Siehe hierzu: Anna Leszczynska-Koenen: Legenden vom Blut. Bemerkungen zur Beschneidungsdebatte. In: Psyche 12/2012, S. 1223.

Das Christentum hat die Zirkumzision der Knaben aufgehoben im Namen einer Universalität, die das Recht der bürgerlichen Gesellschaft in bestimmter Hinsicht vorwegnahm. Die Eingrenzung auf die Einheit der jüdischen Stämme in feindlicher Umgebung, wie sie durch den imaginären Vertrag mit Gott erfolgt und wovon die rituelle Beschneidung zeugen soll, bedeutet noch Aufschub einer Universalisierung und eines Menschheitsbegriffs, die aber das Judentum im Inneren bereits entwickelt hatte. Eben solche Eingrenzung wäre der christlichen Überzeugung nach zu überwinden im Hinblick auf die bereits möglich erscheinende, größere, letztlich alle Menschen umfassende Einheit – die Einheit derer, die an Opfer und Auferstehung des Messias glauben. Die Überwindung jener Grenzen, die in der christlichen Gemeinde allein durch den Glauben an Opfer und Auferstehung – in der bürgerlichen Gesellschaft: an Arbeit und gerechten Tausch – gewährleistet wird, ist jedoch zugleich, psychoanalytisch gesprochen, Inthronisierung eines universellen Narzissmus, der sich in der Identifikation mit Gottes Sohn ausleben kann. Ein übermächtig werdender Narzissmus wäre schließlich als die individuelle Form zu begreifen, in der sich Partikularität zum Universellen prädestiniert sehen möchte.

Das Christentum ist aber beides: rationale Aussicht auf Vermittlung durch die Aufspaltung Gottes in vermittelnde Instanzen – wodurch es die Gewaltenteilung des modernen Staats antizipierte und einleitete; und narzisstische Sehnsucht nach Aufhebung aller Vermittlung – somit nach endgültiger Erlösung aus allen Verhältnissen, die noch an die ödipale Konstellation erinnern, eine Sehnsucht, die bis zum Vernichtungswahn hinreicht. Das Verhältnis des christlichen Erlösers zu Vater und Mutter wird dem ödipalen Konflikt und damit der genitalen Organisation, mithin der Ausrichtung des sexuellen Begehrens auf ein bestimmtes Geschlecht, eigenartig entrückt. Nicht zufällig projiziert man diese Konstellation gerade auf die Penis-Vorhaut, die schließlich – in der Nachfolge Jesu auf Erden – zum Panier des narzisstischen Rückzugs aus dem Ödipus-Konflikts wird. Jesus, der selbst, wie die Christen durchaus anerkennen, noch beschnitten war, wird als der wahre Anti-Ödipus aufgebaut. Um die „Beschneidung aufzuheben, nahm er die Beschneidung auf sich", heißt es in einer Predigt von Augustinus zum 1. Januar, an dem die Christen ursprünglich das Fest der Beschneidung des Herrn feiern.[3] Was an dem Knaben vollzogen wird, erscheint damit nur noch als Präfiguration des Todes am Kreuz, durch den Jesus das Menschenopfer auf sich nahm, um es aufzuheben. „Auch wird das Blut der Beschneidung hier allegorisch als Vorausverweis auf das am Kreuz vergossene Erlösungsblut verstanden."[4] Durch diese auf die Beschneidung von Jesus projizierte Antizipation des Opfers ist natürlich der Sinn der *Brith Mila*, wie die Beschneidung nach dem jüdischen Ritus heißt, zurückgenommen. Denn dieser Ritus wäre tatsächlich als Eingriff in die Mutter-Kind-Dyade zu verstehen, als antinarzisstische Maßnahme, und nicht nur als Bekräftigung des Inzesttabus wie schon in den frühen geschichtlichen Epochen: Mit ihm soll verhindert werden, dass der Heranwachsende sich noch in seinen bereits entwickelten Triebbedürfnissen für „sexuell autonom" halten kann, wie er es in der „Zeit seines mütterlichen Paradieses" tatsächlich war und wofür, wie Béla Grunberger weiter ausgeführt hat, die Knaben im Angesicht des Vaters empfänglicher sind als die Mädchen. Die Vorhaut wird dem Säugling weggeschnitten, damit der Knabe sich später leichter von der Einheit mit der Mutter ab- und den anderen zuwenden kann. Wenn die Beschneidung in diesem Sinn antinarzisstisch zu deuten ist, „so entspricht sie zugleich einem Symbol der Unterwerfung unter das Vaterprinzip, das heißt unter das Gesetz. Für Freud – der in der Beschneidung einen abgemilderten und symbolischen Ersatz für die Kastration sah – läßt sich die Beschneidung ‚nur verstehen als Ausdruck der Unterwerfung unter den Willen des Vaters'."[5] Die Autorität des jüdischen Vatergottes hat jedoch im Verständnis Kritischer Theorie „nichts Beschränkendes", sie ist die des Gesetzes wie die des Wahrheitsbegriffs: sie ist als „*das Absolute* konzipiert, in dem Sinn, daß sie die Wahrheit selber vertritt, das was das Kind am Vater als den unendlichen Maßstab erfahren hat, während es zugleich lernen mußte, daß der empirische Vater diesem Maßstab nicht genügt"; sie ist „geradezu identisch mit dem Unbedingten, dessen Begriff die Menschen an ihrer eigenen Bedingtheit lernen. Vaterautorität im Sinn der jüdischen Religion ist eigentlich gar keine Autorität sondern das Prinzip des Subjekts selber."[6] Daher rührt auch der Hass, der

3 Zit. n. Hubertus R. Drobner: Augustinus von Hippo. Predigten zu Neujahr und Epiphanie. Frankfurt am Main u. a. 2010, S. 83.

4 Johannes Heil: Beschneidung als Motiv in Alteritätsdiskursen und Judenfeindschaft. In: Ders. u. a. (Hg.): Beschneidung: Das Zeichen des Bundes in der Kritik. Zur Debatte um das Kölner Urteil. Berlin 2012, S. 26.

5 Béla Grunberger; Pierre Dessuant: Narzißmus, Christentum, Antisemitismus. Eine psychoanalytische Untersuchung. Stuttgart 2000, S. 260.

den Juden als ‚Erfinder' des Monotheismus und des Patriarchats bis heute entgegenschlägt: es ist der Hass auf das Subjekt.

So ist die rituelle Beschneidung im Judentum kein schlechthin Archaisches, sondern ein zivilisatorischer Akt, wenn auch ältester Herkunft, und als solcher könnte er die Verstümmelung der weiblichen Genitalien kategorischer nicht ausschließen.[7] Die *Brith Mila* soll Männer und Frauen trennen und so bewirken, dass der Mensch angesichts des mit Gott gesetzten Unbedingten sich in seinem Trieb als bedingt und sexuell heteronom erfährt; sie akzentuiert, dass ein Individuum entweder Mann oder Frau sei, nur ein Geschlecht von zwei verschiedenen haben könne: Darin verweist das Judentum auf den unversöhnten Zustand. Und davon muss sich die falsche Erlösung im Christentum abheben, um als Versöhnung überhaupt zu erscheinen und Autonomie vorzuspiegeln. Dass die Versöhnung falsch ist und die Autonomie regressiv, fühlen auch die Christen selber – und agieren es nicht zuletzt an den Juden aus, denen sie die Schuld eben dafür geben. Dabei wird gerade jenes Ritual, womit die Juden bei den Knaben die sexuelle Heteronomie des Menschen betonten und Kastrationsdrohung wie Narzissmus integrierten, entweder als Ritualmord an den Christen[8] oder als buchstäbliche Kastration in den eigenen Reihen phantasiert, sodass die jüdischen Männer als Verweiblichte figurieren, wie um sich selbst darüber hinwegzutäuschen, dass die Rettung der Vorhaut noch keine Rettung vor der Kastrationsdrohung bedeuten muss.

Die Zirkumzision erscheint im Judentum als Bekenntnis zur Vaterreligion, das heißt: zum jüdischen Gesetz, ohne das, was darin unversöhnt ist, zu „rationalisieren" im psychoanalytischen Sinn; Offenlegung der Kastrationsdrohung und des Ödipus, die nicht vermieden werden können und darum bewältigt werden müssen. Als Zeichen der Einheit gewinnt sie umso mehr Bedeutung, je mehr den Juden die christliche Verfolgung das Falsche der Universalisierung, der Aufhebung des Ödipus im Narzissmus, der scheinbaren Bewältigung der Kastrationsdrohung, beweist.

Der Islam aber ist auch hier nichts anderes als die Grenze der Universalisierbarkeit des Christentums – als eigene Religion. Die rituelle Beschneidung der Knaben wird nicht abgeschafft, vielmehr in direkter Konkurrenz zu den Juden wieder eingeführt. Nur erfolgt sie unter Muslimen (sieht man von den Anfängen ab) üblicherweise in einer wesentlich späteren Phase der psychischen Entwicklung, wodurch nun aber eine Bewältigung des Ödipus hintertrieben wird anstatt gefördert. Der Zeitpunkt des physischen Eingriffs entscheidet wesentlich über dessen psychische Wirkung. Während sie vom jüdischen Knaben, der nach jüdischem Ritus am achten Lebenstag beschnitten wird, beim späteren Übergang in die Phase sexueller Latenz als bloßes Zeichen des Unversöhntseins, Memento der sexuellen Heteronomie, wahrgenommen werden kann, von der wohl ganz undeutlichen Erinnerung an einen Schmerz gleichsam grundiert,[9] erscheint die Beschneidung beim muslimischen Knaben, an dem sie meist erst am Anfang der Latenzperiode vorgenommen wird, so ungemildert als Kastrationsersatz, als wäre dieser nicht symbolisch: Wesentlich später praktiziert, muss sie hier den Eintritt in die Latenzphase geradezu erschweren oder deren plötzlichen Abbruch bewirken, provoziert solchermaßen die regressive Flucht aus dem wiederauftauchenden Ödipuskomplex wie aus der Unterwerfung unters Vaterprinzip in den reinen Narzissmus, zurück zur imaginär gewordenen Mutter-Kind-Dyade, oder vielmehr: dient als Initiation in den Clan-Männerbund, der diese Dyade ersetzt.

6 Theodor W. Adorno an Max Horkheimer, 29. 9. 1945. Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: Briefwechsel 1927 – 1969. Bd. 3. Hrsg. v. Christoph Gödde; Henri Lonitz. Frankfurt am Main 2005, S. 522.

7 Wenn in einer bestimmten Region von Äthiopien einige wenige der Juden wie die dort lebenden Muslime und Christen diese Verstümmelung der weiblichen Genitalien weiterhin, allerdings in einer gemäßigteren Form, praktizieren, dann haben sie diesen zivilisatorischen Akt noch nicht vollzogen; vgl. http://www.unhcr.org/refworld/docid/46d57877c.html (letzter Zugriff: 10. 4. 2013).

8 „Was mit der Beschneidung beginnt, endet in der Passion. Man sieht häufig ein verängstigtes Jesuskind, das bedrohlich umringt wird von jüdischen Männern oder Frauen, die finster, kalt und feindselig dreinblicken und unbarmherzig ans Werk gehen. Es gibt Bilder, in denen das Messer des Mohel zu einem regelrechten Schlachtmesser wird – eine deutliche Verbindung zu den im Mittelalter grassierenden Ritualmordbeschuldigungen." Yigal Blumenberg; Wolfgang Hegener: Juristischer und psychoanalytischer Furor gegen die Beschneidung – oder das alte Lied vom ausgeschlossenen Dritten. In: Psyche 11/2012, S. 1123.

9 Blumenberg und Hegener halten zwar fest, dass es „als unstrittig angenommen werden" kann, „dass die Beschneidung der Vorhaut für einen acht Tage alten Jungen einen Eingriff darstellt, der das ganze Körperempfinden heftig angreift", unterscheiden dann aber nicht in der wesentlichen Frage des Zeitpunkts der Zirkumzision zwischen Juden und Muslimen, betonen nur, wie Susann Bräcklein (siehe Anm. 16), dass der Eingriff unter bestimmten, vom gesellschaftlichen Umfeld abhängigen Bedingungen zu einer das Selbst(wert)gefühl erhebenden Bestätigung führe, der die Verletzung der körperlichen Integrität zu restituieren vermag. Der schmerzhafte Eingriff entbinde zwar eine intensive (Kastrations-) Angst, aber sie erhalte gleichsam einen Namen, werde angenommen (Blumenberg; Hegener: Furor, wie Anm. 8, S. 1125).

Schmerz ist nicht Schmerzbewusstsein: So unabweislich die ‚existentielle' Bestimmung, dass bereits der Säugling – ‚hineingeboren' in die Subjekt-Objekt-Beziehung – ein Bewusstsein hat und nicht bloß Schmerz empfindet, so notwendig die dialektische Voraussetzung, dass dieses Bewusstsein nicht unabhängig von einer bestimmten Phase der Ich-Bildung – als einem bestimmbaren Subjekt-Objekt-Verhältnis – gedacht werden kann. Freuds Unterscheidung der verschiedenen Stufen dieser Bildung trägt dem Rechnung, indem sie mit den Vorgängen der Identifikation schließlich die Fragen der Form des Bewusstseins zwingend aufwirft: der Konstellation von Ich, Über-Ich und Es. Der Schmerz, den das Neugeborene empfindet, kann deshalb (noch) nicht als Kastrationsangst ‚zu Bewusstsein' kommen, weil es die entsprechende Form des Bewusstseins noch gar nicht gibt.[10] Keine Frage, dass Beschneidungsgegner, die Zirkumzision im Säuglingsalter als besonders verhängnisvoll ansehen, eigene Kastrationsängste unter der Herrschaft infantiler Komplexe, unter der sie stehen, aufs Bewusstsein des Neugeborenen, das sich in der oralen Phase befindet, projizieren und dadurch dem Schmerz selbst, den sie nachzufühlen glauben, die Züge eines grandiosen Traumas verleihen wollen. So verlieren sie jedes Differenzierungsvermögen, was den Schmerz betrifft: Es fehlt eigentlich nur, dass sie ihr Engagement gegen die Beschneidung im Judentum mit Adornos kategorischem Imperativ nach Auschwitz begründen, weil darin vom praktisch gewordenen Abscheu vor dem unerträglichen physischen Schmerz die Rede ist. Das Säuglingsbewusstsein, das sie sich ausmalen, ersetzt ihnen gleichsam den Begriff der Form, den sie nicht denken wollen: Sie begreifen es als Ursprung, der das Wesen ausmacht, als Struktur im strukturalistischen Sinn, durch die alles Spätere seine Bedeutung erhält – etwa so, als würde die Wertform im Kapitalverhältnis ihren Begriff durch den Tausch in der Stammesgesellschaft erhalten. Darin allein zeigt sich ihre ganze Bereitschaft zur Regression. Der jüdische Ritus ist dieser Regression genau entgegengesetzt – er stellt Vermittlung her: Der Knabe kann der einstigen Beschneidung, von der ihm berichtet wird, erst ihre Bedeutung kraft der zeitlichen Distanz und der darin zurückgelegten Entwicklung geben, also die Projektion reflektieren: gerade das Symbolische an diesem Ersatz, als „Äquivalent der Kastration" (Freud), soll bewusst werden. Freud hat betont, dass die Beschneidung „bei primitiven Völkern" dem „Zeitpunkt der Männerweihe" angehöre, „wo sie ihre Bedeutung finden muß", und „erst sekundär in frühere Lebenszeiten zurückverschoben worden" ist.[11] Darin wäre die fortgesetzte Milderung der Kastrationsdrohung, die auch die Möglichkeit von Reflexion eröffnet, die Entfaltung des Zivilisatorischen im Judentum, nachzuverfolgen.

Der Islam nimmt eben diese Verschiebung zurück und verlegt die Beschneidung wieder in die spätere Lebenszeit, ohne über den Zeitpunkt überhaupt etwas Verbindliches vorzuschreiben. So kann sie, nachdem die ursprünglichen Stammesstrukturen längst zerfallen sind, erneut zum Mittel werden, die Ängste vor der wirklichen Kastration, wieviel auch immer den Eltern selbst davon bewusst sein mag, bedenkenlos zu schüren, sodass hier mitunter tatsächlich von einem Trauma gesprochen werden muss. Das barbarische Moment der Beschneidung im Islam liegt nicht zuletzt eben darin, dass es kein eigentliches Ritual ist, es also keine festgelegten Regeln gibt. So bleibt nicht nur das Alter, in dem sie erfolgen soll, weitestgehend unbestimmt, alles scheint durch beliebige Gewohnheit oder bloßen Familienbrauch vorgegeben. Die sechs- bis zehnjährigen Knaben werden meist im Rahmen eines Clan-Fests beschnitten: einerseits als kleiner Pascha herausgeputzt, wird andererseits die bereits entwickelte Scham des Kindes in Anbetracht der Zuschauer, sofern die Zirkumzision *coram publico* erfolgt, tiefgreifend verletzt, wobei auch der ‚Beschneider' keine religiöse Verankerung hat wie im Judentum der *Mohel*, also keine vermittelnde Instanz darstellt, es kann ebenso der Friseur sein wie ein Familienmitglied. Gerade in der Willkürlichkeit des Vorgangs wird das Gefühl der Ohnmacht des Einzelnen gegenüber der direkten Gewalt des Kollektivs befestigt.

Zugleich aber wird in der sunnitischen Tradition die Verstümmelung der Mädchen, der Terror gegen deren Lustempfinden, zugelassen oder sogar gefordert. Auf diese Weise ‚universalisiert', kann religiöse Beschneidung keineswegs mehr als zivilisierendes Bekenntnis zur Vaterreligion im Bund mit Gott gelten. Statt die sexuelle Heteronomie zu bekräftigen, um narzisstische Strebungen zu integrieren, wird es hier im Gegenteil zum Zweck der Bräuche, die Frau dem Mann unmittelbar zu unterwerfen und dessen

10 Siehe hierzu: Leo Elser: Endlich wieder Juden kritisieren. Anmerkungen zur sogenannten Beschneidungsdebatte. In: Pólemos 5/2013, S. 2.

11 Sigmund Freud: Totem und Tabu. Gesammelte Werke. Hrsg. v. Anna Freud u. a. Bd. 9. Frankfurt am Main 1999, S. 184.

Narzissmus zu entgrenzen. Was von den sunnitischen „Rechtsschulen" explizit oder implizit geleugnet wird, ist fundamental für die Beschneidung im Judentum: dass es beim Mädchen kein Äquivalent für sie gibt, denn es besitzt keinen Penis. Die Exzision der Klitoris kann darum auch „kein symbolisches Ritual" sein: Sie ist „eine echte anatomische Amputation, ein Attentat auf das weibliche Lustempfinden, ein Verbot gegen den Trieb; etwas, das im Gegensatz zur Beschneidung das Mädchen auf die Seite der ausschließlich narzißtischen Befriedigungen zurückwerfen kann."[12] Andererseits bestätigen die an ihren Genitalien verstümmelten Frauen gezwungenermaßen den Narzissmus der Männer: Sie fühlen sich der narzisstischen Kränkung enthoben, die zur Kenntnis nehmen muss, dass die Frau in ihrem Lustempfinden auf den „Austausch der Geschlechtseigenschaften" (Kant) mit diesem einen einzigen Mann eben durchaus nicht angewiesen ist. Statt die Kränkung zu bewältigen, setzt Tugendterror ein: „Der Wahn, daß geschlechtliche Betätigung sittliche Wertminderung bedeute, erzeugt eine Verbissenheit, die ihre Orgien in der Kontrolle des Freien genießt."[13] Karl Kraus konnte diesen männlichen „Geschlechtsneid"[14], eigentliches Pendant zum Penisneid der Frau, an der Sittlichkeit derer denunzieren, die seinerzeit den unsittlichen Frauen den Prozess machten (so vor allem in der österreichischen Provinz: *Der Hexenprozeß von Leoben*), nur dass dabei der Körper noch rechtlich geschützt blieb. In der Sharia fallen diese Grenzen des „sexuellen Tirolertums" weg: Die „Rache an der Natur", die für Kraus aus dem Geschlechtsneid resultiert, kann unmittelbar am Körper der Frauen exekutiert werden. Deren Beschneidung diene dazu, „das Begehren zu schwächen" und „ihre Sittsamkeit zu erhöhen", heißt es in den *Weisungen für Frauen* des shafiitischen Gelehrten Ibn al-Djauz aus dem 12. Jahrhundert, die bis heute im arabischsprachigen Raum als maßgebend gelten.[15]

12 Grunberger; Dessuant: Narzißmus (wie Anm. 5), S. 260.

13 Karl Kraus: Sittlichkeit und Kriminalität. Schriften. Hrsg. v. Christian Wagenknecht. Bd. 1. Frankfurt am Main 1987, S. 120 f.

14 Ebd.

15 Das Buch der Weisungen für Frauen. Kitāb ahkām al-nisā Hrsg. v. Hannelies Koloska. Frankfurt am Main; Leipzig 2009, S. 21. Wie die Herausgeberin der ersten deutschen Ausgabe vermerkt, kann von einem „Standardwerk" gesprochen werden, das in zahlreichen Neuauflagen zirkuliert und in diversen zeitgenössischen Handbüchern ausdrücklich bejaht wird, etwa in der *Enzyklopädie für die Kenntnis und Unterweisung in der sunna für Frauen* (2003) von Ahmad Djād oder in *The ideal Muslima* (1999) von Al-Hashimi, ein Buch, das inzwischen etwa auch in bosnischer Sprache erschienen ist.

Zirkumzision unter islamischen Vorzeichen ist darum buchstäblich archaisierend. Indem sie hier Exzision nicht ausschließt, erfüllt sie eine Funktion des Djihad: Das Gebot, der Frau die Lust zu amputieren, ist bekanntlich nicht originär islamisch, sondern ganz oder teilweise von den zu bekehrenden, barbarischen Stämmen übernommen worden, damit der Missionierungsdrang an keine Stammesgrenzen stößt, der Djihad diese Grenzen nicht beseitigen muss, so wie es ja andererseits zum Wesen dieses Kriegs gehört, dass er die Integration der Stämme in einer größeren Einheit unter einem anerkannten Gewaltmonopol, also Staatsbildung, tendenziell verhindert. Die Universalisierung der ‚Beschneidung' sekundiert der Universalisierung des Unstaats islamischer Rackets und soll zugleich die Abgrenzung gegenüber dem Christentum vervollständigen, also gegenüber der konkurrierenden Form der Universalisierung, die der modernen Staatsbildung Vorschub leistete.

Zur Kritik der Religionsfreiheit

Die Religionsfreiheit hat selbst eine religiöse Herkunft: sie ist christlich-jüdischen Ursprungs – freilich nicht so, wie es die Christen verstanden wissen wollen, nicht zuletzt um gewisse Ursprünge des Nationalsozialismus im christlichen Antisemitismus zu camouflieren. In Wahrheit ermöglichte sie den Juden das Leben im christlichen Staat im selben Maß, in dem das Kapitalverhältnis die Gleichstellung der Bürger voraussetzt. So müsste es in dieser Form doch möglich sein, auch eine Regelung für die rituelle Beschneidung von Knaben zu finden, die, getragen vom Grundsatz der Unversehrtheit der Minderjährigen, ebenso der bürgerlichen Gleichheit von Mann und Frau wie deren unterschiedlicher physiologischer Konstitution Rechnung trägt, und durch die Festsetzung des Alters, in dem die Beschneidung der Knaben erfolgen darf, auch die psychische Entwicklung des Kindes berücksichtigt.

Aber genau hier entpuppt sich der Islam wieder als die dunkle Seite der falschen Versöhnung – der Ort, wo das vom Christentum Ausgegrenzte, gedeckt vom Recht auf Religionsfreiheit, sich verselbständigt. Verwirft die christliche Gemeinde die Gewalt, so kehrt sie in Gestalt des Djihad zurück; lehnt sie die Beschneidung der Knaben ab, wird sie in der *Sharia* der Willkür überlassen und wenn möglich auf Mädchen übertragbar; versucht sie sich vom Antisemitismus zu reinigen, übernehmen ihn die Djihadisten und wenden

den Judenhass noch gegen das Christentum. So ist es nur logisch, dass jener Gegensatz zwischen Islam und Judentum nicht mehr kenntlich ist, indem alle Fragen unter dem Gesichtspunkt der Religionsfreiheit aufgeworfen werden.[16] Das tun aber offenbar die Gegner nicht weniger als die Befürworter eines Gesetzes, das Rechtssicherheit für rituelle Beschneidung bei Knaben im Namen der Religionsfreiheit schafft. Reinhard Merkel etwa argumentiert, die Religionsfreiheit der Eltern dürfe „in den Erwägungen zur Legitimation der Beschneidung ihrer Kinder keinen Platz" haben, denn das „rechtstheoretische Fundament" bestehe im „Vernunftbegriff personaler Rechte, vor allem des Rechts am eigenen Körper". Mit dieser Sorge um „das Wohl der Kinder" wird im Namen des Volks (das Sorgerecht der Eltern ist „treuhänderisches Mandat" durch die „staatliche Gemeinschaft") ebenso vom herrschenden Antisemitismus wie vom Gegensatz zwischen Judentum und Islam, nicht zuletzt auch vom Unterschied zwischen Zirkumzision und Exzision abgesehen. Die Haut des Gefolterten und die Vorhaut des Babys sind dieser Argumentation ein- und dasselbe, das zeigt sich schon am Titel, den der Besorgte – Proponent im Übrigen von Peter Singers Ideen zur Tötung behinderter Säuglinge,[17] somit prädestiniert zum Mitglied des Deutschen Ethikrats – für seine diesbezüglichen Expektorationen gewählt hat: „Die Haut eines Anderen".[18] Abstraktion vom wirklichen Leid durch das Recht und Substantialisierung des Rechts im Namen des Kindeswohls sind eins.

Die Sehnsucht nach blindem Universalismus

Wenn nun angesichts solcher Repräsentanten des Volkswohls jüdische Organisationen sich entschließen, gemeinsam mit islamischen für die Herstellung von Rechtssicherheit in Sachen Zirkumzision zu demonstrieren, verhalten sie sich der Rechtsform gemäß, in der sie eben auf das Gesetz der Religionsfreiheit angewiesen sind. Soweit jedoch hier noch der Grundgedanke der jüdischen Traditionen lebendig ist, der dem Islam widerspricht, und über den Antisemitismus, der von islamischen Geistlichen geschürt wird, nicht hinweggesehen wird, gibt es natürlich auch die Option, in dezidierter Abgrenzung von den Muslimen die Rechtssicherheit zu fordern und die Gleichung der Religionsfreiheit auszuschlagen.

Wer sie indessen dafür kritisiert, dass sie auf dieser Rechtssicherheit bestehen und nach wir vor an der *Brith Mila* festhalten, statt sie durch irgendeine vergeistigte Form zu ersetzen, macht die ganze Angelegenheit zu einer Frage der ‚Kulturen', mit der immer schon jede Klarheit in Sachen des Rechts, jeder mögliche Begriff von Staat, vermieden werden sollte, um nur nicht den Antisemitismus als das Schibboleth begreifen zu müssen. Gerade indem man den Juden vorhält, dass sie auf ihre ‚identitäre' Kultur pochten,

16 Die Familienrechtlerin Susann Bräcklein, ehemalige Mitarbeiterin am Bundesverfassungsgericht, argumentiert mit dem Artikel 1 der Verfassung und führt die sogenannte Objekt-Formel ins Treffen, die allerdings wie ein karikierter Kantischer Imperativ erscheint: „Niemand darf zum Objekt herabgewürdigt werden." Während mit der weiblichen Beschneidung eine Herabwürdigung und ein „untergeordnetes Dasein" des Mädchens verbunden sei, könne man dies für die Beschneidung eines männlichen Säuglings gerade nicht sagen. In beiden Fällen würde zwar der Körper verletzt, das heiße aber nicht, dass bei der Säuglingsbeschneidung auch die „Integrität" des Körpers verletzt werde (Tagesspiegel, 6. 8. 2012). So weit wie möglich versucht hier die juristische Argumentation, der Differenz zwischen den Religionen gerecht zu werden, ohne sie beim Namen zu nennen, und muss zu diesem Zweck mit dem Begriff der Integrität des Körpers wiederum vom Leib selbst abstrahieren, nur um nicht die Religionsfreiheit anzutasten und also Religionskritik zu betreiben: Kaum zufällig bleibt also der Unterschied zwischen dem jüdischen Ritus der Zirkumzision bei Säuglingen und dem muslimischen Beschneidungsbrauch bei Knaben insofern unberücksichtigt, als ja der männliche Nachwuchs weder bei den Juden noch den Muslimen zu einem „untergeordneten Dasein" verurteilt ist. Necla Kelek wiederum kritisierte zwar, dass in der Debatte über das neue Gesetz im Bundestag „die muslimische Praxis" der Beschneidung keine Rolle spielen durfte: „Kein Wort über die muslimische Praxis, sechs- oder zehnjährigen Jungen in einem Festsaal vor Hunderten von Zuschauern den Penis zuzurichten." Auch sie argumentiert aber gegen die Religionsfreiheit, indem sie deren juristische Form unreflektiert übernimmt. Sie verwischt letztlich den Unterschied zwischen muslimischer und jüdischer Praxis und kritisiert das neue Gesetz etwa darin, dass „die medizinische Unmöglichkeit, die Schmerzfreiheit von Säuglingen bei dem operativen Eingriff zu garantieren großzügig wegformuliert" werde (Akt der Unterwerfung. In: Der Spiegel 51/2012).

17 Die jeweiligen Argumentationen entsprechen einander: Weil das Neugeborene Schmerz empfindet, dürfe die Vorhaut des Säuglings nicht beschnitten werden; weil das behinderte Neugeborene keine Befriedigung, kein bestimmtes Quantum an Glück, erfährt, dürfe es getötet werden. Geleugnet wird in beiden Fällen, dass der Säugling bereits ein Bewusstsein hat. Singers Engagement dafür, dass auch Tiere Menschenrechte bekommen, folgt hieraus logisch. Wie einerseits ignoriert wird, dass Menschenrechte eine gesellschaftliche Form darstellen, wird andererseits unterschlagen, dass Schmerz und Schmerzbewusstsein nicht identisch sind, das Bewusstsein selbst nicht unabhängig von seiner Form, seiner Entwicklungsstufe, betrachtet werden kann.

18 Reinhard Merkel: Die Haut eines Anderen. Süddeutsche Zeitung, 25. 8. 2012. In diesem Sinn möchten deutsche Juristen wie Holm Putzke (der die ganze Debatte in Gang gebracht hatte und der wohl auch für die Kölner Urteilsfindung maßgeblich gewesen war) jegliche Art religiöser Beschneidung als ein Offizialdelikt strafrechtlich verfolgt wissen (Generalprävention); siehe www.holmputzke.de (letzter Zugriff: 10. 4. 2013).

wo sie nur Rechtssicherheit wollen und, um es vielleicht höflicher auszudrücken, von „Respekt vor dem Glauben" sprechen, wird der Universalismus der Aufgeklärten unfähig, die eigene Partikularität zu reflektieren, und man erneuert nichts als den christlichen Narzissmus in atheistischem Gewand. Die Besessenheit, mit der dabei in der deutschen ‚Beschneidungsdebatte' die Anatomie des männlichen Glieds erörtert wurde, gibt nicht zuletzt Auskunft über das Ausmaß der Desintegration narzisstischer Strebungen, mit dem hier zu rechnen ist.

Die Juden vor den Juden zu retten, ist die philosemitische Formel: zum einen will man sie vor Israel, zum anderen vor der Zirkumzision bewahren; zum einen will man mit Israel die Muslime bekämpfen, und hilft den Antisemiten im eigenen Land; zum anderen geriert man sich als Freund der jüdischen Eigenart und unterstützt die Antizionisten. In diesem Sinn wird dann jeweils der Universalismus der Aufklärung bemüht – als internationales Recht fürs palästinensische Volk oder als personales Recht für jüdische Babys.[19] Die Gleichstellung mit allen anderen Bürgern vor dem Gesetz und allen anderen Staaten vor dem Völkerrecht soll sie zugleich so wehrlos machen, dass dann irgendwann wieder andere über sie entscheiden können.

Dabei gibt es jedoch einen ausschlaggebenden Unterschied: Die Gefahr, die von den Feinden Israels ausgeht, ist die entscheidende Gefahr. Das deutsche Engagement gegen die Zirkumzision kann auch antideutsch argumentieren und im Protest gegen den jüdischen Ritus die eigene Solidarität mit dem jüdischen Staat als Legitimation anführen, was einer gewissen Komik nicht entbehrt (etwa 98 Prozent der Israelis jüdischer Herkunft sind beschnitten). Der Wahn des Antiimperialismus von rechts und links hingegen, der jede Beschneidungspraxis gutheißt, wenn sie nur der Einheit des Stammesverbands dient, hilft in der Solidarität mit den Palästinensern ein zweites Auschwitz vorzubereiten. Vor diesem Hintergrund nimmt sich allerdings die ganze Debatte wie ein makabres Ablenkungsmanöver aus: Je größer die reale Gefahr für Israel wird, desto wichtiger erscheint den Nichtjuden, was mit der Vorhaut der Juden geschieht.

Der Souverän und die Rechtspositivisten

Aber der Souverän ist kein Rechtspositivist. Er folgt nicht unbedingt der Logik der Religionsfreiheit, setzt die Religionen nicht ausnahmslos gleich. So gehört einstweilen noch zu deutscher „Staatsräson", dass er innenpolitisch den Juden die Beschneidung nicht verbieten kann, ganz wie außenpolitisch die Unterstützung Israels, so ephemer sie auch sei, zu ihr rechnet.[20] Anders allerdings als in der Außenpolitik, wo sie lediglich dem Völkerrecht gegenübersteht, muss sich diese Räson im Inneren selbst der juristischen Begründung unterwerfen, und darum wird einerseits das Rechtsgut der Religionsfreiheit gegen den Grundsatz der körperlichen Unversehrtheit Minderjähriger abgewogen, andererseits kommen bei diesem Abwägen, das entweder bei den Richtern in Karlsruhe oder eben im Bundestag endet, ungewollt die gesellschaftlichen und geschichtlichen, die inhaltlichen Erwägungen ins Spiel, die außenpolitisch ohnehin zutage liegen, und geben den Ausschlag: der Souverän zeigt sich in diesem Ausschlaggebenden. Das Abwägen soll deshalb möglichst diskret geschehen, der Souverän tunlichst im Recht verschwinden.[21]

19 Es gibt unter deutschen Juristen und Analytikern die Vorstellung, dass „die Juden sich selbst traumatisiert haben" (Leszczynska-Koenen: Legenden, wie Anm. 2, S. 1225), die jüdischen Säuglinge müssten also „vor ihren Eltern – als Überlebende der Shoa bzw. deren Kinder – geschützt werden, und zwar von den Nachkommen jener Generation, die den Zivilisationsbruch eines millionenfachen Mordes begangen haben. Die jüdischen Eltern können gleichsam ihre eigenen Kinder nicht (mehr) schützen – genau so wie sie es zwischen 1933 und 1945 nicht konnten." (Blumenberg; Hegener: Furor, wie Anm. 8, S. 1126). Es ist allerdings bezeichnend, dass es die Kritiker dieses Furors deutscher Beschneidungsgegner absichtsvoll vermeiden, zwischen der Praxis im Judentum und im Islam zu unterscheiden, und damit den islamischen Kampfbegriff ‚Islamophobie' direkt oder indirekt affirmieren. Wie sehr sich dieser ganze Jargon des Antirassismus, der sich hinter der Religionsfreiheit verschanzt, eignet, für die barbarischen Tendenzen im Islam Stimmung zu machen, zeigt sich drastisch bei Zülfukar Cetins, Heinz-Jürgen Voß' und Salih Alexander Wolters *Interventionen gegen die ‚Beschneidungsdebatte'* (Münster 2012). Über die Anwendung des Trauma-Begriffs auf die Beschneidung im Judentum siehe Tjark Kunstreich: Exorzismus der Reflexion. In: sans phrase 1/2012, S. 216 f.

20 Reinhard Merkel spricht das offen an: Der eigentliche Grund, warum Beschneidungen in Deutschland noch nicht verboten werden, sei die „weltweit singuläre Pflicht zur besonderen Sensibilität gegenüber allen jüdischen Belangen", angesichts des „hier organisierten scheußlichsten Massenmords der Geschichte" (Die Haut, wie Anm. 18). Die Frage, warum dann in Amerika, England oder Frankreich die Beschneidung nicht längst schon verboten ist, stellt sich der deutsche Jurist nicht, denn die deutsche Ideologie, die ihn leitet, hat sie bereits beantwortet: weil es außerhalb Deutschlands am nötigen Geist mangelt, fürs Wohl der Kinder zu sorgen.

21 Es war in dieser Hinsicht kein Zufall, dass die Bundeskanzlerin Angela Merkel nach dem Kölner Gerichtsurteil davor gewarnt hatte, Juden die Ausübung ihrer Riten in Deutschland zu verbieten, die Muslime aber nicht einmal erwähnte, obwohl es doch bei

Nur der Souverän – soweit er an den Westen gebunden bleibt, durch militärische Drohung wie ökonomische Verflechtung, und soweit dieser Westen der deutschen Ideologie noch etwas entgegensetzt – kann zwar gewährleisten, dass dem Ausnahmezustand, in dem die Juden leben, vom Gesetz her überhaupt Rechnung getragen wird. Eine Maßnahme, die ihm gerecht werden könnte, ist dennoch nicht denkbar, denn sie müsste die Religionsfreiheit selbst geradewegs aufheben, und sollte also etwa imstande sein, die Beschneidung der Knaben bei den Muslimen zu verbieten und bei den Juden zu gestatten. Das ist unter Berufung auf den Rechtsstaat in Rechtssätzen nicht formulierbar, es muss gewährleistet sein, dass die Religionsfreiheit nicht angetastet wird.[22] So war auch in diesem Fall von Anfang an ein jüdisch-muslimisches Sonderrecht in Aussicht gestellt, und darüber jammerte dann der Rechtspositivist, der sich gerne als schlechtes Gewissen des Staats geriert.[23] Als ob es diesen Bedenken unmittelbar Rechnung tragen wollte, zeichnet sich das nun beschlossene Gesetz dadurch aus, dass es sich nicht einmal mehr direkt auf Religionsfreiheit zu berufen wagt, obwohl es von Befürwortern wie Gegnern nur auf diese Weise aufgenommen werden kann: Es ist ein jüdisch-muslimisches Sonderrecht, ohne Juden und Muslime beim Namen zu nennen, und wird als solches im Sorgerecht beziehungsweise im Kindschaftsrecht des Bürgerlichen Gesetzbuchs verankert (bei den Paragrafen, die den „Inhalt und die Grenzen der Personensorge" regeln): *Gesetz über den Umfang der Personensorge bei einer Beschneidung des männlichen Kindes*.

Immerhin hat sich dabei die aktuelle Staatsräson noch so weit hervorgewagt, dass unfreiwillig etwas vom inneren Gegensatz zwischen den Religionen, und damit von der Rationalität im Judentum, sichtbar werden kann: Es heißt, Säuglinge dürfen in den ersten sechs Monaten auch von religiösen ‚Beschneidern', die zwar keine Ärzte, aber dafür besonders ausgebildet sind, beschnitten werden, während später erfolgende Eingriffe Ärzten vorbehalten sein sollen. (Dadurch werden indirekt Muslime eigentlich dazu aufgefordert, die Zirkumzision bereits in den ersten Monaten durchzuführen.[24]) Wann immer in Deutschland eine für die jüdische Gemeinde akzeptable Regelung im Namen der Staatsräson unwillkürlich zustande kommt, setzt sich dagegen auch schon die deutsche Linke im Namen des Rechtspositivismus zur Wehr: Ein Gegenantrag, von Abgeordneten der SPD und der Grünen eingebracht, argumentierte, „dass die körperliche Unversehrtheit des Kindes ein hohes verfassungsrechtlich geschütztes Gut" sei, das nicht vom elterlichen Sorgerecht übertrumpft werden könne. Daher dürfe die Einwilligung der Eltern in den Eingriff am minderjährigen Sohn erst dann rechtsgültig werden, wenn er mit 14 Jahren religionsmündig ist, wenn er „einsichts- und urteilsfähig" ist und „der Beschneidung zugestimmt hat". Wie von allein wendet sich die Begründung durch das Rechtsgut gegen die Juden: Wäre nämlich dieser Gegenantrag Gesetz geworden, könnten zwar Muslime damit leben, weil sie keine Altersvorschrift für die Beschneidung haben. Fürs Judentum jedoch käme es einem Verbot des Rituals gleich, wie die Urologin und Rabbinerin Antje Yael Deusel darlegte.[25]

dem Urteil um den Fall eines muslimischen Jungen ging. Überaus charakteristisch für den postnazistischen Rechtsstaat ist aber auch die Formulierung, mit der die Kanzlerin in diesem Fall die deutsche Staatsräson zum Ausdruck brachte: „Ich will nicht, dass Deutschland das einzige Land auf der Welt ist, in dem Juden nicht ihre Riten ausüben können. Wir machen uns ja sonst zur Komiker-Nation." http://www.spiegel.de/politik/deutschland/bundeskanzlerin-merkel-warntvor-beschneidungsverbot-a-844671.html (letzter Zugriff: 10. 4. 2013).

22 Niklaas Machunsky, der die Intentionen der „Beschneidungsgegner" sehr gut aufzudecken versteht, entwirft zuletzt das Bild eines postnazistischen Rechtsstaats, der die Juden mit dem neuen Gesetz „in die Rolle der Hofjuden" zwinge: „Schutz, wird ihnen bedeutet, erfahren sie nur vom Staat, während die Bevölkerung jederzeit parat steht, auf sie einzuschlagen. Als Hofjuden im postnazistischen Deutschland haben sie nicht die Funktion, der Regierung Geld, sondern dem Land credibility zu verleihen." (Die Jungenbeschneidung im postnazistischen Rechtsstaat. In: Prodomo 17, S. 30.) So treffend der Vergleich mit dem absolutistischen Staat auch ist, er stößt an eine Grenze: Gerade dessen unmittelbar instrumentelles Verhältnis zu den Juden ist im Postnazismus nicht mehr möglich. Die Frage, die sich hier stellt, ist, warum die Muslime logischerweise „sekundäre Nutznießer" (S. 30) des neuen Gesetzes werden mussten; warum also der postnazistische Staat das Sonderrecht als solches nicht deklarieren kann.

23 „Man kann das Dilemma ohne falsches Pathos einen rechtspolitischen Notstand nennen. … Nach welchen Kriterien welcher Vernunft ließe sich das politische Gebot der besonderen Sorge um jüdische Belange in Deutschland abwägen mit dem verfassungs- und menschenrechtlichen Gebot, alle Kleinkinder, auch die jüdischer Eltern, vor erheblichen Verletzungen zu schützen, die ihnen vorsätzlich beigebracht werden? Der Gesetzgeber freilich scheint das Ergebnis der Abwägung zu kennen, bevor er deren Schwierigkeit verstanden hat. … Dem schärferen Blick wird auf Dauer nicht verborgen bleiben, was die angekündigte Regelung trotz der Allgemeinheit ihrer äußeren Form ihrem Sinne nach ist: ein jüdisch-muslimisches Sonderrecht. Das bezeichnet einen Sündenfall des Rechtsstaats." (Merkel: Die Haut, wie Anm. 18)

24 Siehe hierzu Josef Ludin: Dem Islam sollte das Judentum ein Vorbild sein. In: Die Welt, 22. 7. 2012.

25 Die Welt, 27. 11. 2012.

Indem die Juden jene Verinnerlichung des Rituals zurückwiesen und auf der *Brith Mila* beharrten, widersetzten sie sich immer auch der falschen Versöhnung, der Versöhnung, die unter christlichem Vorzeichen wie in bürgerlicher Ideologie als schon eingetretene vorgetäuscht wurde. Nach der Shoah ist eine, von dieser vermeintlichen Versöhnung aus stipulierte Verinnerlichung, soweit sie sich umstandslos auf ein Zurücktreten des Antisemitismus meint berufen zu können, problematischer geworden, als sie es je war. Politisch verstanden kann aber nach der Shoah die Verwerfung falscher Versöhnung nichts anderes heißen als Gründung und Verteidigung des Staates Israel. Und so ist es nur logisch, dass heute dieser Staat zuallererst als Ursache dafür betrachtet wird, dass die politische Versöhnung, der Weltfriedenszustand, nicht möglich ist, den die UNO-Vollversammlung als neue christlich-muslimische Weltkirche *de jure* bereits eingetreten sieht, bewirkt vom Opfertod im Kolonialismus und in den Weltkriegen.

Mögen aber auch die nichtmuslimischen Antisemiten in ihm ebenso den Juden unter den Staaten wie den Staat der Beschnittenen, die Verkörperung der Kastrationsdrohung also, phantasieren, die psychoanalytische Bedeutung der rituellen Zirkumzision unterscheidet sich grundsätzlich von der politischen der Souveränität – und ist doch nicht unabhängig davon. Anders gesagt: die Tatsache, dass die Juden einen Staat haben, könnte auch den Stellenwert der rituellen Beschneidung unter ihnen verändern oder schon verändert haben.

Es kommt noch etwas hinzu: Die Zirkumzision im Judentum, die auf dem Entweder-Oder des Geschlechts von Mann und Frau insistiert, müsste an sich schon einiges an Relevanz verlieren angesichts einer gesellschaftlichen Entwicklung, in der – durch die Erosion der Familienstrukturen im Zuge fortschreitender Kapitalisierung – die innerfamiliäre Position des Vaters wie automatisch depotenziert wird. So schwer es ist abzuschätzen, was diese vielfach konstatierte Entwicklung, die mit der wachsenden „organischen Zusammensetzung des Menschen" (Adorno) einhergeht, für die Notwendigkeit bedeutet, die ödipale Krise zu lösen und den Narzissmus zu integrieren, oder wie durch sie unmittelbare Erfahrungen betroffen sind, die für den Monotheismus einmal zentral waren, so naheliegend ist es, dass mit ihr das Gewicht, das dem jüdischen Ritus der Beschneidung gegeben wurde, abnimmt. Diese Entwicklung ist etwa so allgemein wie, auf der Ebene des Souveräns, die Änderung in der Kriegsführung durch neue Waffentechnik, wenn, um ein scheinbar weit hergeholtes Beispiel zu nennen, an die Stelle des Einsatzes von Soldaten der Angriff einer Drohne treten kann. Es kommt natürlich darauf an, welche Konsequenzen jeweils konkret daraus gezogen werden. (Der Djihadismus bildet hier nicht zufällig Formen einer barbarischen Mimikry aus, indem er die Söhne und Töchter selbst wie die Drohnen des Propheten einsetzt und in der Perspektive solcher politischen Theologie auch gleich den Ödipus-Komplex erledigt.[26]) Für die Verteidigung des Staats der Juden bedeuten diese unabsehbaren ‚Fortschritte', die das private wie das öffentliche Leben, familiäre wie kollektive Institutionen betreffen – mögen sie auch abstrakt nur als totalisierende Verdinglichung zu benennen sein –, dass in der einen Hinsicht etwas wie Heldenmut, in der anderen die rituelle Bekräftigung des Vaterprinzips zunehmend überflüssig werden können. Für Letzteres spricht, dass in den jüdischen Gemeinden die rituelle Beschneidung des männlichen Nachwuchses gerade auch als Surrogat für staatliche Eigenständigkeit über so viele Jahrhunderte hinweg beibehalten wurde und also durch die Existenz des jüdischen Staats wirklich an Wert zu verlieren vermöchte. Doch evident ist ebenso, dass die israelische Staatsbürgerschaft oder Doppelstaatsbürgerschaft nicht einfach eins zu eins an ihre Stelle treten kann, und wenn die Existenz dieses Staats heute wieder in besonderer Weise gefährdet ist, dann ist umso mehr die mitunter heftige Reaktion verständlich, die sich auf Seiten der jüdischen Gemeinden in der Diaspora zeigte, als die Beschneidungsdebatte in Deutschland losgetreten wurde.

Aus all dem kann, solange der negative Primat des Antisemitismus gilt, immer nur folgen: Es geht Nichtjuden nichts an, was von jenen allgemeinen Entwicklungen positiv in den rituellen Lebensformen des Judentums sich bereits widerspiegelt.[27] Das gebietet keineswegs der Respekt vor der Religion, sondern die Vernunft angesichts des Judentums und seiner Geschichte. Eine Aufklärung wiederum, die ihre eigene

26 Siehe hierzu Gerhard Scheit: Suicide Attack. Zur Kritik der politischen Gewalt. Freiburg 2004, S. 426 – 448.

27 Wie sehr die Deutschen sich kraft ihrer Geschichte berufen fühlen, zur Reform des Judentums etwas beizutragen, zeigt der ‚Kompromissvorschlag', den Christoph Schickhardt machte: Man könne doch die frühe Beschneidung durch einen harmloseren Eingriff ersetzen – zum Beispiel eine Tätowierung. (Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 12. 8. 2012)

Partikularität reflektiert, ohne dafür das Universelle als Gott zu setzen, kann beim unversöhnten Zustand nicht Halt machen. Sie muss noch am Narzissmus und den mit ihm korrespondierenden Formen der bürgerlichen Gesellschaft den Gedanken festhalten, dass eine Versöhnung ohne Gott möglich wäre, aber eine in der Entgegensetzung, also ohne dem Einzelnen das Ganze oder dem Ganzen das Einzelne zu opfern. Sie kennt die falsche Versöhnung gleichsam von innen: Nur so ist sie überhaupt imstande, die Eigenart jüdischer Tradition und zugleich das Ausmaß der Bedrohung für die Juden *gesellschaftlich* zu begreifen; mit diesen sich solidarisch zu erklären, statt die Eigenart philosemitisch zu verklären und die Bedrohung herunterzuspielen.

Tjark Kunstreich

Einfühlungsverweigerung

Bei Worten, die mit -ung enden, ist Vorsicht geboten. Oft kommt schon im Klang die Intention des Sprechers zum Tragen, Entwicklung mittels eines Worts stillzustellen, anstatt sich die Zeit zum Beschreiben zu nehmen. Bei Übersetzungen aus dem Englischen ins Deutsche, die in der Literatur zumeist deutlich kürzer als das Original geraten, geht entsprechend oft etwas verloren, ebenso wie umgekehrt (es gibt bis heute keine guten Übersetzungen von Hegel, Marx oder Adorno); dass das Englische die Sprache des Positivismus, das Deutsche die der Hermeneutik ist, wird nicht zuletzt am Sprachsalat der amerikanischen Poststrukturalisten verständlich, der dann ins Deutsche übersetzt etwa Blüten wie „etwas oder jemanden (wieder)denken" hervorbringt. Die Substantivierung von Verben in der Absicht, das Gemeinte in verdichteter Form begrifflich zu fassen, ist schwer von der Unart zu unterscheiden, das Gegenteil mit demselben Mittel zu tun, also anstatt den gemeinten Ablauf zu benennen oder zu beschreiben, das Prozessierende in einer Worthülse stillzustellen, die in einem scharfen Gegensatz zum Begriff steht, das heißt zum Begreifen als Verstehen: dann handelt es sich um Jargon. Im Wort „Begegnung" wurde der ursprüngliche Sachverhalt, der Zufälligkeit wie Offenheit des Resultats in sich trägt, pompös sakralisiert und dadurch verdinglicht, wie Theodor W. Adorno anmerkte: „Wichtig soll vor allem Inhalt die Beziehung zum anderen sein."[1] Wenn gleich zwei Worte mit -ung am Ende verbunden werden, liegt ein Anfangsverdacht auf Jargon vor und folglich muss untersucht werden, ob hier nicht gleich eine doppelte Sakralisierung des Banalen in Szene gesetzt werden soll, damit niemand weiß, worum es geht, aber alle sich einig sind.

‚Einfühlungsverweigerung' scheint so ein Wort fern des Begriffs zu sein; eher eine rhetorische Formel, die zuletzt in der sogenannten Beschneidungsdebatte sowohl von kulturalistischen Verteidigern als auch von den kinderschützerischen Kritikern jenes Rituals in Anschlag gebracht wurde: Die einen warfen den anderen vor, sich entweder nicht in die Juden oder nicht in die männlichen jüdischen Säuglinge – über die moslemischen Jungen wurde aus Respekt (so heißt Angst vor dem Islam, die wahre Islamophobie, im Neusprech) kaum gesprochen – einfühlen zu können oder zu wollen. Der Psychoanalytiker Matthias Franz sprach in der *FAZ* gar vom „Empathiebruch", als er die rituelle Beschneidung mit tradierter Gewalt in der Erziehung verglich: „Ein solcher traumatisch bedingter Empathiebruch kann aufgrund hoher Eigenbetroffenheit auch die Ängste der eigenen Kinder (zum Beispiel vor der Beschneidung) betreffen und so zu einer Fortsetzung der rituellen Praxis führen, insbesondere wenn diese für Kohäsion und Identität der sozialen Bezugsgruppe wichtig ist."[2] Wolfgang Schmidbauer, ebenfalls Psychoanalytiker und bekannt als Autor populärwissenschaftlicher Literatur, hatte in der *SZ* beschnittenen Männern, die diese Praxis verteidigen, „Identifikation mit dem Aggressor" diagnostiziert – wie heutzutage üblich dem Sinn nach verkehrt –, und ebenfalls die Schmerzqualität des Eingriffs in den Vordergrund gestellt.[3] Umgekehrt werfen Yigal Blumenberg und Wolfgang Hegener ihren Kollegen vor, der Vergleich zwischen ritueller Beschneidung und schwarzer Pädagogik bediene die Vorstellung, jüdische Säuglinge müssten vor ihren Eltern geschützt werden, die sie nicht vor dem Ritual schützen können – wie jüdische Eltern ihre Kinder nicht vor den Nazis hätten schützen können. Resultat sei eine „Einfühlungsverweigerung, die

1 Theodor W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. In: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 6. Frankfurt am Main 1997, S. 421.
2 FAZ, 8. 7. 2012.
3 SZ, 4 .7. 2012.

einer Abwehr ihrer [Franzens und Schmidbauers] Geschichte und Tradition, der u. a. der Kindermord der Euthanasie zugehört, geschuldet ist."[4] Darunter macht es keine der beiden Seiten.

Aber auch in ganz anderen Zusammenhängen taucht das Wort auf, etwa wenn *Spiegel-online* von der Verleihung des Burda-Preises *Bambi* an die Sängerin Céline Dion berichtet: „Nach Überreichung des Preises vollbrachte die Diva dann tatsächlich das Wunder, Jacques Brels eigentlich unzerstörbare Ballade ‚Ne me quitte pas' durch pure Einfühlungsverweigerung kaltblütig hinzurichten."[5] Jedoch hat das Wort gerade hier seine Berechtigung: so bar jeder Einfühlung hat wirklich noch niemand Brels Chanson interpretiert[6]; ebenso gibt es Begegnungen, nämlich jene der dritten Art, welche „Begegnung", wie Adorno sie kritisierte, noch in den Schatten stellen und ihren Namen verdienen. Bevor aber die ‚Einfühlungsverweigerung' endgültig zum Ticket des Einverständnisses wurde, hatte sie schon eine beachtliche Karriere hinter sich. Im Anfang dieses Wortungetüms stand durchaus der Versuch zum Begriff, wie oft bei den Worten des Jargons. Daran erinnert, dass es immer im Zusammenhang mit dem Wort ‚Trauma' benutzt wird. An ‚Einfühlungsverweigerung' lässt sich die Karriere des Traumabegriffs in den vergangenen dreißig Jahren nachzeichnen, um nicht zu sagen: nachempfinden; und beide Worte handeln immer von Juden und Deutschen und ihrem Verhältnis. (Wo das nicht der Fall ist, wird eine Parallelisierung ausdrücklich angestrebt, doch dazu später.)

Die Wortschöpfung selbst geht, meiner Recherche nach, auf ein Phänomen zurück, das sich der begrifflichen Erfassung selbst sperrt: Erstmals findet sie sich in einem Artikel der Psychoanalytikerin Ilse Grubrich-Simitis, der 1979 im Novemberheft der *Psyche* erschien.[7] Mit dem Wort „Einfühlungsverweigerung" möchte Grubrich-Simitis erklären, weshalb es eine Grenze der Einfühlung in die Überlebenden und ihre Nachkommen zu geben scheint. „Mit ‚Einfühlungsverweigerung' ist die Unterlassung des Versuchs zur Einfühlung gemeint. Das Wort impliziert nicht, daß vollständige Einfühlung in die im Grunde nicht antizipierbaren Erfahrungen des ‚Holocaust' überhaupt möglich sei – Einfühlung, wie sie uns sonst angesichts von Erlebnisbereichen, die uns wohlvertraut sind, durchaus glücken kann. Auch wenn also jene letztliche Uneinfühlbarkeit akzeptiert werden muß, von der eingangs die Rede war, enthebt uns dies nicht der Anstrengung des Versuchs, die analytisch-einfühlende Haltung einzunehmen. Man kann vermuten, daß die ungewöhnliche Hemmung, dies zu tun, bei uns durch eigene Gefühle von Schuld und Scham, die narzißtische Wunde der Deutschen, von der Max Horkheimer 1961 gesprochen hat, verstärkt wird, doch ist sie kein ausschließlich deutsches Phänomen. Mehrere amerikanische Autoren ... haben auf eine ‚conspiracy of silence' hingewiesen, in der sich Therapeuten und Patienten überall wie stillschweigend darauf geeinigt hätten, von den Schrecken der Vergangenheit nicht zu sprechen."[8] Grubrich-Simitis' Beitrag ist eine Rückschau und Zusammenfassung der psychoanalytischen Auseinandersetzung mit den Überlebenden der Konzentrationslager, die der aus Deutschland stammende amerikanische Psychoanalytiker W. G. Niederland im Begriff „survivor syndrome" zusammenfasste. Was sie hier nicht erwähnt, ist die Tatsache, dass jene Verschwörung des Schweigens in den USA vor allem darauf zurückzuführen war, dass sowohl die Hilfesuchenden wie ihre Therapeuten als Juden und/oder Emigranten sich gegenseitig zu schonen bestrebt waren, während es in Deutschland um etwas ganz anderes ging – diese Auslassung, die Grubrich-Simitis durchaus implizit erwähnt und die ihr bewusst gewesen sein dürfte, hat einen wesentlichen Einfluss auf den Versuch, den Begriff zu bilden.

Besonders deutlich, so Grubrich-Simitis, werde die Einfühlungsverweigerung bei den mit Begutachtungen in Entschädigungsverfahren der 1950er und 1960er Jahre beauftragten Psychiatern, aber auch in der Tatsache, dass es sehr viel mehr theoretische und metapsychologische Versuche als Fallberichte und klinische Studien gebe. Die Psychoanalyse habe sich erst nach einer Latenzzeit überhaupt mit den Nachwirkungen der Vernichtung und mit ihrem widersprüchlichen Doppelcharakter – als industriell geplant und durchgeführt, in einem psychotischen Kosmos realisiert – befassen können. Grubrich-

4 Yigal Blumenberg; Wolfgang Hegener: Juristischer und psychoanalytischer Furor gegen die Beschneidung. Oder das alte Lied vom ausgeschlossenen Dritten. In: Psyche 11/2012, S. 1126.

5 http://www.spiegel.de/kultur/tv/bambi-2012-in-duesseldorf-der-emotionsautomat-sagt-danke-a-868827.html (letzter Zugriff: 1. 5. 2013).

6 Auf eigene Gefahr: http://www.youtube.com/watch?feature=endscreen&NR=1&v=PAoqWKZYKCY (letzter Zugriff 1. 5. 2013).

7 Ilse Grubrich-Simitis: Extremtraumatisierung als kumulatives Trauma. Psychoanalytische Studien über seelische Nachwirkungen der Konzentrationslagerhaft bei Überlebenden und ihren Kindern. In: Psyche 11/1979, S. 991 – 1023.

8 Ebd. S. 1015.

Simitis legt in ihrem Aufsatz den Schwerpunkt auf die Schwierigkeit der Einfühlung als Gegenübertragungswiderstand und bezieht sich dabei auf K. R. Eissler, einen aus Wien emigrierten Psychoanalytiker, der 1963 in der *Psyche* den Aufsatz *Die Ermordung von wievielen seiner Kinder muß ein Mensch symptomfrei ertragen können, um eine normale Konstitution zu haben?*[9] veröffentlicht hatte, in dem er sich mit der Frage beschäftigte, weshalb für die deutschen Entschädigungsbehörden das psychische Trauma keinen hinreichenden Grund für Zahlungen darstellte. Vielmehr wurden Zahlungen mit der Begründung abgelehnt, dass es sich bei solchen Traumen um anlagebedingte Zustände handele, weil sie nicht bei allen Überlebenden aufträten beziehungsweise es sich bei den Antragstellern durchwegs um Simulanten handle. (Diese Diskussion wird heute unter dem Stichwort ‚Resilienz' geführt.)

Eissler stellt anhand eines Falles dar, wie deutsche Behörden agierten und wie Psychiater dabei mitspielten: Überlebende in New York mussten sich von Gutachtern, die vom deutschen Konsulat beauftragt worden waren, untersuchen lassen, was zumeist eine Ablehnung der Forderungen zur Folge hatte, vor allem, wenn psychische Traumen deren Gegenstand waren. Die US-Behörde für diese Angelegenheiten beauftragte daraufhin Gegengutachter, unter ihnen auch einige Psychoanalytiker, um die Verfolgungsbedingtheit des Traumas nachzuweisen, unter ihnen auch Eissler. Er versucht anhand eines Fallbeispiels den Irrsinn deutscher Entschädigungsverweigerung in gebremster, aber keineswegs sublimierter Wut deutlich zu machen: Herr B, der außer seiner Frau seine ganze Familie in der Shoah verloren hat, darunter vier Kinder, klagte nicht über diesen Verlust, sondern über Beschwerden, für die keine körperliche Ursache gefunden werden konnte. Der vom deutschen Konsulat beauftragte Psychiater diagnostizierte bei Herrn B: „Minderbegabte Persönlichkeit mit reaktivem Spannungszustand. Nicht verfolgungsbedingt. Keine Erwerbsbeschränkung."[10] Eissler stellt in den Gesprächen mit Herrn B fest, dass dieser des Deutschen gar nicht mächtig ist, weswegen er als minderbegabt eingestuft wurde. So lässt sich dieses Skandalon fortsetzen, aber mir ist es um anderes zu tun: Auch Eissler kritisiert die mangelnde Einfühlung, er vermeidet aber gerade, von „Einfühlungsverweigerung" zu sprechen, obwohl – da hat Grubrich-Simitis recht, wenn sie meint, die Konsequenz aus Eisslers Aufsatz zu ziehen – seine Darstellung diese Wortwahl geradezu aufdrängt.

Seine für den Leser schwer erträgliche, äußerst detailgenaue Diskussion der Frage, welche Aspekte bei den Gutachtern und Gerichten zur Ablehnung von Entschädigungsanträgen führen, deren Begründungen jede menschliche Vorstellung sprengen, beendet er mit den Worten: „Ich kann mir gut vorstellen, was jener Psychiater oder jener Richter, falls er unter solchen Bedingungen drei Jahre im Konzentrationslager verbracht hätte und seine dadurch verursachte Angst als anlagebedingt erklärt worden wäre, zu sagen hätte. Er würde aufschreien in dem Gefühl, neuerlich Mißhandlungen erdulden zu müssen, und er wäre sicher, ein Opfer unerhörter Verfolgungen zu sein. Es bleibt vorderhand ein Rätsel, wieso es zu einer so schweren Störung des Einfühlungsvermögens bei gebildeten Intellektuellen kommen kann."[11] Dabei schließt er die heutzutage üblichen Begründungen aus: Weder will er eine untergründige Kontinuität am Werke sehen, noch unterstellt er Gutachtern und Gerichten eine grundsätzliche Böswilligkeit. Er nimmt die Ablehnung der Ansprüche von Herrn B, die er, nachdem er alle anderen möglichen Gründe ausgeschlossen hat, auf die „Störung des Einfühlungsvermögens" zurückführt, stattdessen als Symptom wahr, das ein Verstehen verhindert und vergleicht dies mit der „non arrivée"-Reaktion des Hysterikers[12], die von Freud beschrieben wurde: „Die Aufgabe, welche sich das abwehrende Ich stellt, die unverträgliche Vorstellung als *‚non arrivée'* zu behandeln, ist für dasselbe direkt unlösbar; sowohl die Gedächtnisspur als auch der der Vorstellung anhaftende Affekt sind einmal da und nicht mehr auszutilgen."[13] Eissler führt diese Abwehr darauf zurück, dass die aus der Militärpsychiatrie stammenden Kriterien zur Diagnose eines psychischen Traumas, die vor allem dem Ausschluss des Simulantentums, aber auch der Diagnose von anlagebedingten Schwächen dienten, für das Konzentrationslagertrauma nicht ausreichten, aber gerade deswegen eine Möglichkeit darstellten, die Einzigartigkeit des Schreckens in bekannte Kriterien zu fassen

9 K. R. Eissler: Die Ermordung von wievielen seiner Kinder muß ein Mensch symptomfrei ertragen können, um eine normale Konstitution zu haben? In: Psyche 5/1963, S. 241 – 291.

10 Ebd. S. 245.

11 Ebd. S. 264 f.

12 Ebd. S. 264.

13 Sigmund Freud: Die Abwehrpsychoneurosen. Versuch einer psychologischen Theorie der akquirierten Hysterie, vieler Phobien und Zwangsvorstellungen und gewisser halluzinatorischer Psychosen [1894]. Gesammelte Werke. Hrsg. v. Anna Freud u. a. Bd. 1. Frankfurt am Main 1999, S. 65.

und so zu rationalisieren: Was auf dem Raster der bisherigen Diagnostik zu erkennen ist, beschreibt zugleich die Grenze des Nachvollziehbaren und bietet so in einem die Möglichkeit, zu verstehen und Verständnis abzuwehren.

Als spezifisch am Konzentrationslagertrauma beschreibt Eissler zum einen das Ausmaß, in dem gerade die jüdischen Opfer in den Lagern demoralisiert wurden: „Das Ethos eines Menschen mußte unter diesen Bedingungen zerfallen, und der Peiniger wurde der moralisch überlegene."[14] Zum anderen die unerträgliche Schuld, überlebt zu haben; Eissler wirft die Frage auf, inwieweit ein Suizid eines Überlebenden im engeren Sinn als psychopathologisch angesehen werden kann. „Es ist nicht nur das quälende Schuldgefühl des Menschen, sondern auch die Scham, die Erniedrigung ertragen zu haben."[15] Angesichts der Schrecken, die sie wider alle Erwartung überlebt haben, bleibt Herrn B und seiner Frau nur eine Lösung: „Falls B. und seine Frau ihr Leben affektadäquat führten, dann würden sie in ewige Trauer verfallen; wenn B. den Affekt verdrängt und seine Sorge auf das Unwichtigste verschiebt, dann kann er ein, wenn auch irgendwie gelähmtes, Leben weiterführen. Es handelt sich um ein Paradoxon: was in dieser Situation im Sinne des psychischen Lebens gesund wäre (adäquate Affektabfuhr), entfremdet ihn dem Leben; eine pathologische Reaktion (Verschiebung aufs Unwichtigste) wirkt lebenserhaltend."[16] Eine adäquate Affektabfuhr war im KZ nicht möglich, die Reaktionen auf Verluste und seelische wie körperliche Misshandlungen, auf die Ohnmacht und Ungewissheit, konnten nicht zum Ausdruck gebracht werden, denn dies hätte eine unmittelbare Gefahr für das eigene Leben bedeutet, abgesehen davon, dass diese Belastungen keine adäquate Abfuhr überhaupt erlauben – eine individuelle Einstufung der Traumatisierung ist auch deswegen nicht möglich, weshalb sich Eissler für eine allgemeine Rente für KZ-Überlebende, ohne Prüfung des Einzelfalls, ausspricht, denn keiner der ehemaligen Häftlinge habe ohne Traumen überlebt. „Ich vermute, daß die Menschen, auf die der Schatten des Konzentrationslagers durch Jahre hindurch gefallen ist, rettungslos verloren sind."[17] Und das nicht nur oder vordergründig wegen des Leids, das ihnen zugefügt wurde, sondern aufgrund der Qualität der Gewalt, die ihnen angetan wurde: Uneinfühlbar ist nach Eissler das Konzentrationslagertrauma, weil die Täter weder aus Hass noch Sadismus handelten – Ausnahmen bestätigen die Regel –, sondern weil die Gewalt so ubiquitär und alltäglich geworden war, dass die Opfer eben nicht als Individuen gequält wurden, weil sie zur totalen Verfügung standen.

Eissler kommt nicht auf die Idee, von „Einfühlungsverweigerung" zu sprechen, weil eine Einfühlung unmöglich ist: „Die Frage ist aber hier, ob die Einfühlung des Psychiaters angesichts der *Ungeheuerlichkeit des Tatbestandes* jene Grenze einhalten kann, die für die Wissenschaft die optimale ist, das heißt, *ob die Mischung von Einfühlung und Distanz, die Verstehen und Beurteilen möglich machen*, unter solchen Bedingungen erreichbar ist. Ich zweifle daran und muß aus dem Eigenerlebnis zugeben, daß die innere Kühle, die trotz aller Einfühlung bewahrt bleiben soll, in solchen Situationen von mir nicht aufgebracht werden kann."[18] Klinisch ist es demnach nicht nur die Unmöglichkeit sich einzufühlen, sondern auch die Unmöglichkeit der Distanz, deren zwanghafte Aufrechterhaltung den Überlebenden in den Entschädigungsverfahren erneut die Rolle des Objekts zuweist. „Einfühlung" ist für Eissler kein Wert an sich, sondern, ebenso wie die distanzierte Beobachtung, ein *Instrument des Verstehens*, in diesem Fall: der Grenzen des Verstehens. Die Konsequenzen, so legt Eissler nahe, können keine psychiatrischen oder psychoanalytischen sein, sondern sind Menschheitsfragen, die mit dem Fortbestand der Kultur verknüpft sind.

Grubrich-Simitis hingegen tendiert dazu, die „einfühlend-analytische Haltung" zu verabsolutieren, zum einen, indem sie die „Einfühlungsverweigerung" ausschließlich als Abwehr gegen die Überlebenden und nicht gegen „die Ungeheuerlichkeit des Tatbestandes" versteht, der sich außerhalb von Einfühlung (aber eben auch von Distanz) bewegt; zum anderen – und daraus folgend –, indem sie diese Abwehr von ihrem Anlass trennt und zu allgemeinen Hypothesen über Traumen übergeht. Die Einfühlung sei eine späte phylogenetische Errungenschaft, die Verachtung für das leidende Opfer hingegen, das zudem noch überlebt habe, ein noch älterer archaischer Bestand, der sich unter bestimmten Bedingungen immer wieder mobilisieren ließe. „Der Durchblick zu den frühesten Schichtungen des Ichs nötigt aber

14 Eissler: Die Ermordung von wievielen seiner Kinder (wie Anm. 9), S. 266.
15 Ebd.
16 Ebd. S. 272.
17 Ebd. S. 275.
18 Ebd. S. 287 (Hervorhebung nicht im Original).

nicht bloß die kränkende Einsicht auf, als Mitglied der Spezies Mensch unter Bedingungen eingeschränkter Realitätswahrnehmung, bei Vorherrschen regressiver Abwehrmechanismen prinzipiell faschismusfähig zu sein, sondern wir fühlen uns gleichzeitig auch in die äußerste Hilflosigkeit der oralen Phase zurückgestoßen."[19] Verallgemeinerungen dieser Art sind es, die – offensichtlich unbeabsichtigt – der Entgrenzung des spezifisch für die Überlebenden der Konzentrationslager entwickelten Traumabegriffs Tür und Tor geöffnet haben. Grubrich-Simitis möchte im Sinne Eisslers herausarbeiten, dass das in den Vernichtungslagern Geschehene nicht unberührt lassen kann, weil es die Rebarbarisierung der Menschheit hat real werden lassen – und zugleich entdifferenziert sie entgegen ihrer Intention mit solchen Formulierungen jene Unterschiede zu anderen Traumen, die Eissler herausgearbeitet hat.

Grubrich-Simitis schrieb ihren Aufsatz 1979, das westdeutsche Fernsehen hatte die Serie *Holocaust* gezeigt und die Vergangenheit und ihre Bewältigung standen im Mittelpunkt der öffentlichen Wahrnehmung. Vor diesem Hintergrund aufzuzeigen, dass auch die deutschen Psychoanalytiker nicht vor der Abwehr gefeit waren, hatte durchaus ein kritisches Moment, das nicht unterbewertet werden sollte: Hatten diese doch zu verarbeiten, dass ihr Vorschlag, den Kongress der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung in Deutschland durchzuführen, 1977 auf dem Kongress in Jerusalem, zu ihrer Bestürzung abgelehnt worden war. Nur wenige – dafür aber prominente – Analytikerinnen und Analytiker hatten sich bis dahin mit den nationalsozialistischen Verbrechen und deren Folgen beschäftigt, unter ihnen Grubrich-Simitis. In ihrer Mehrheit wähnten sich die deutschen Psychoanalytiker qua ihrer Profession von den Folgen der Geschichte befreit; in Jerusalem wurde ihnen demonstriert, dass sie von ihren internationalen Kollegen doch zuerst als Deutsche wahrgenommen wurden. Aber Grubrich-Simitis konnte sich der untergründigen ideologischen Strömung, die alles Gefühl in Jargon auflöste, nicht entziehen, indem sie der Einfühlung und ihrer Verweigerung eine höhere Weihe verlieh, und das instrumentelle Moment, das bei Eissler noch bestimmend war, unterschlug: Von der Funktion der psychoanalytischen Einfühlung ist bei ihr ebenso wenig die Rede wie von der Notwendigkeit der Distanz und „innerer Kühle". Das Moment des Verstehens und Beurteilens wird zugunsten einer Identifikation in der Gegenübertragung verdrängt. Dass es Grubrich-Simitis um eine Selbstkritik der deutschen Psychoanalytiker zu tun war, sie also andere Schwerpunkte setzte, indem sie die Übertreibung der „inneren Kühle" zur Eiseskälte zum Gegenstand machte, hat nicht dagegen geholfen, dass das von ihr geprägte Wort zum Schlagwort avancierte.

Ein besonders eindrückliches Beispiel ist die Parallelisierung von Holocaust und Inzest durch die jungianische Therapeutin Ursula Wirtz, die für den Inzest das Wort „Seelenmord" prägte: „‚Verdrängen hält die Erlösung auf, sich erinnern bringt sie näher'. Diese Inschrift an der jüdischen Gedenkstätte Yad Washem in Jerusalem und die Mahnung, nicht zu verdrängen, sondern hinzuhören und die Wahrheit auszuhalten und in den Lebenskontext zu integrieren, hat auch für das Inzesttrauma nichts an Gültigkeit verloren. Wir Deutsche haben im Land der Täter nicht nur in bezug auf den Holocaust unrühmliche Erfahrungen mit gesellschaftlichen Verdrängungsmechanismen gemacht. Die individuellen und kollektiven Reaktionen auf die Realität der Vernichtungslager und auf die sexuellen Ausbeutungen im Schoß der Familie weisen frappante gemeinsame Strukturen der Verdrängung auf. Unverständnis gegenüber den tiefgreifenden Störungen im seelischen Erleben der Betroffenen bis hin zur drastischen Einfühlungsverweigerung sind immer dort anzutreffen, wo von Holocaust und Inzest die Rede ist. Immer noch sind Verleugnung und Bagatellisierung typische Verdrängungsmechanismen, um nicht wissen zu wollen, was wir längst wissen können und immer noch scheinen wir uns aus dem verdrängten Wissen kein Gewissen zu machen."[20]

Dass Wirtz nicht einmal in Sprache kleiden kann, worum es ihr geht, ist der „Banalität der Guten" (Eike Geisel) zuzuschreiben: es ist so allgemein-menschlich, was sie zu sagen hat, dass es keiner Worte mehr bedarf. Der einzige in ihren formelhaften Ausführungen aufzufindende Sinn ist entsprechend die banale Erkenntnis, dass Menschen Traumen sehr ähnlich erleben, weil ihrer Erlebensfähigkeit Grenzen gesetzt sind – eine Erkenntnis, die zur Folie für die Einebnung des Spezifischen der nationalsozialistischen Judenvernichtung geworden ist. Dass dieses Verdienst um den Jargon einer Anhängerin C. G. Jungs

19 Grubrich-Simitis: Extremtraumatisierung (wie Anm. 7), S. 1017.

20 Ursula Wirtz: Inzest als Trauma. In: Peter Buchheim u. a. (Hg.): Lindauer Texte 1995. Texte zur psychotherapeutischen Fort- und Weiterbildung. Berlin u. a. 1995, S. 131 (Schreibweise im Original). Wirtz veröffentlichte ein Jahr später einen ähnlichen Vortrag, in dem sie ihre Überlegungen ebenso auf Zeugnissen von Überlebenden des Holocaust, zum Beispiel Elie Wiesel, aufbaute.

gebührt, ist konsequent – dass sie sich aber, ohne sie zu zitieren, einer Freudschen Psychoanalytikerin bedienen konnte, ist schrecklich. Nicht nur, weil diese selbst in ihrem Fokus aufs Einfühlen einen Gegensatz zum Verstehen und Beurteilen implizierte und damit Eisslers wichtige Beobachtung nicht würdigen konnte – dass weder die subjektive Verarbeitung des Traumas durch die Überlebenden noch eine genügende Einfühlung noch eine ausreichende Distanz der *Objektivität* des Geschehenen gerecht werden.

Vielmehr noch ist ihre (überall implizit übernommene) These von der Einfühlung als späte phylogenetische Errungenschaft weder je von ihr oder anderen wirklich begründet worden noch ist sie aus heutiger Sicht wissenschaftlich haltbar: Die Entwicklungspsychologie hält Einfühlung unterdessen für eine der ältesten phylogenetischen Schichten, die sich ontogenetisch schon in den frühesten Interaktionen zwischen Säugling und Mutter beobachten lässt, mit der sich vorsprachliche Kommunikation erklären lässt. Die auf Einfühlung basierenden Interaktionen werden jedoch empirisch gefasst und gewinnen so einen sehr viel ambivalenteren Charakter: „Die auf Einfühlung basierenden Motive sind keineswegs sozialer Natur. Einfühlung kann sehr wohl einer anderen Person gelten und dennoch das Gegenteil von Sympathie bedeuten. Ob einfühlende Beobachter Mitgefühl mit einer leidenden Person empfinden, hängt von ihrer Beziehung zu dieser Person ab. Ist diese Beziehung eine schlechte, kann die gleiche Situation bösartige Schadenfreude hervorrufen. In dieser emotionalen Antwort ist das einfühlende nachvollzogene Leid der anderen Person zugleich genussvoll. Ebenso kann die Verbindung von Aggression und Einfühlung antisoziale Resultate zeitigen. Nur Kreaturen, die zur Einfühlung fähig sind, können begreifen, dass ihr aggressives Verhalten den Adressaten verletzt. In der Phylogenese war das Auftauchen der Einfühlung zugleich das Hervortreten von vorsätzlicher Grausamkeit und Sadismus."[21]

Der sadistisch-pornografische Aspekt der Beschneidungsdebatte brach im allgemeinen Einfühlungswahn durch: Entweder wurde ein Grausamkeits-Ranking betrieben, in dem ein Video der Häutung eines Eichhörnchens als „symbolische Gleichsetzung"[22] zur Beschneidung auftauchte, oder die Macht der der jüdischen Vaterreligion innewohnenden Kastrationsdrohung in einer neidischen Reaktionsbildung beschworen. Beide Strategien bedienten archaische Phantasien auf unterschiedlichem Niveau. Die Einfühlung wie die Beobachtung als empirische Instrumente der Erkenntnis zu benutzen, würde heißen, sich dieser Alternative zu enthalten. Die Konstruktion der „Einfühlungsverweigerung" lässt letztlich nur die Identifikation gelten, und zwar die allparteiliche, in Opfer wie in Täter, in Kinder wie in Kulturen, und ist deswegen in dieser, wie in jeder anderen Debatte völlig nutzlos. Die Intensität jedoch, in der die Debatte geführt wurde und wird, vermittelt einen Achtzigerjahre-Betroffenheits-Retrochic, der längst überwunden geglaubt war; das Wort „Einfühlungsverweigerung" verweist auf jene Zeit, in der nolens volens, nach Friedensbewegung und Wiedervereinigung, die deutsche Opferkultur wieder reüssierte. Nur waren es nun die deutschen Opfer, anhand derer die „Einfühlungsverweigerung" zugunsten der Identifikation durchbrochen werden musste. Die Liste lässt sich unendlich fortsetzen, aktuell endet sie bei der TV-Schmonzette *Unsere Mütter, unsere Väter*, in der dem zur Einfühlung bereiten Publikum das Sterben von Nazis in aller tarantinohaften Ausführlichkeit gezeigt, das Sterben ihrer Opfer hingegen regelmäßig aus- oder überblendet wurde. Allerdings war das auch eine Einfühlung, nämlich in die einzige subjektive Funktion, die die Opfer für die Nazi-Mörder hatten: in die sadistische Selbstüberhöhung, die mit dem Tod der Opfer ein jähes Ende fand. Die Verweigerung von Einfühlung kann dagegen verstanden werden als die Verweigerung des sadistischen Genusses oder intentionaler Grausamkeit, also als Voraussetzung zum Verstehen und Begreifen. Aber auch ‚Verstehen' und ‚Begreifen' sind keine unschuldigen Worte – die Sprache gegen den Jargon, jenseits des Jargons muss, dafür steht Eisslers Erläuterung des Falles von Herrn B, jedes Mal aufs Neue am Gegenstand selbst sich beweisen.

21 Doris Bischof-Köhler: The Development of Empathy in Infants. In: Heidi Keller; Michael E. Lamb (Hg.): Infant Development: Perspectives from German Speaking Countries. Hillsdale 1991, S. 259.

22 Der Begriff der symbolischen Gleichsetzung wurde von der britischen Psychoanalytikerin Hanna Segal geprägt, die folgendes Beispiel zur Erläuterung bringt: „Um ein sehr einfaches Beispiel ... zu geben: Bei ... A ... handelte es sich um einen jungen Schizophrenen in einer psychiatrischen Klinik. Er wurde einmal von seinem Arzt gefragt, woran es läge, daß er seit seiner Krankheit aufgehört habe, Geige zu spielen. Ziemlich heftig antwortete er: ‚Warum? Soll ich vielleicht öffentlich masturbieren?'" (Hanna Segal: Bemerkungen zur Symbolbildung. In: Elizabeth Bott Spillius (Hg.): Melanie Klein Heute. Bd. 1. Beiträge zur Theorie. Stuttgart 2012, S. 202)

Jens Meisenheimer / David Schneider

Das Elend der Sozialphilosophie

Axel Honneths Kampf um Anerkennung

Axel Honneth gilt als Protagonist der dritten Generation der Kritischen Theorie. Als Direktor des Instituts für Sozialforschung will er an die Tradition der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses anknüpfen, ohne deren vermeintliche Schwächen zu reproduzieren. Bewahrenswert erscheint Honneth vor allem die Idee, der zufolge eine kritische Gesellschaftstheorie der Rückbindung an eine innerweltliche Instanz der Transzendenz bedürfe, während er Habermas' Wende zur Kommunikation folgend im Produktionsparadigma den Grund dafür vermutet, dass „die frühen Autoren der Frankfurter Schule nicht dazu in der Lage waren, in der Sphäre des Sozialen selbst die normativen Prinzipien auszuweisen, die für eine Rechtfertigung der Kritik an der Gesellschaft herangezogen werden können."[1]

Im Unterschied zu seinem Lehrer möchte Honneth die „Einengung der Sphäre des Sozialen" auf „Prozesse sprachlicher Verständigung" vermeiden und eine „stärkere konflikttheoretische Orientierung"[2] einführen. Deshalb verlagert er den Maßstab der Kritik auf die Gefühlsebene und bedient sich zu diesem Zweck bei Hegel und dessen Begriff der Anerkennung, den er mit der Idee des Klassenkampfes zur Theorie eines Kampfes um Anerkennung verbindet. Entsprechend geht Honneth davon aus, dass „jede soziale Integration von Gesellschaften auf geregelte Formen der wechselseitigen Anerkennung angewiesen ist, an deren Unzulänglichkeiten und Defiziten sich stets wieder Empfindungen der Missachtung festmachen, die als Antriebsquelle gesellschaftlicher Veränderungen gelten können"[3] und als solche den Anknüpfungspunkt einer kritischen Gesellschaftstheorie bilden. Alle bisherige Geschichte stellt sich aus dieser Perspektive als Geschichte von Anerkennungskämpfen dar, als Kampf um das intersubjektiv produzierte Wohlbefinden. Fortschritt bemisst sich demnach nicht nur an materiellem Wohlstand, sondern auch am Grad sozialer und personaler Integration. Je mehr Individuen sozial integriert, je mehr ihrer Eigenschaften anerkannt werden, desto besser. An die Stelle der „opferlosen Nichtidentität" (Adorno) im Verein freier Menschen, einer versöhnten Menschheit, die es gestattet, ohne Angst verschieden zu sein, tritt die Vorstellung von Autonomie als Ausdruck einer „möglichst intakten Identitätsbildung", die Vorstellung eines Subjekts, das „durch die anerkennenden Reaktionen seiner Umwelt gelernt hat, ‚ohne Scham in der Öffentlichkeit aufzutreten'."[4]

I

Während er sich in *Kampf um Anerkennung* noch an Hegels Jenaer Schriften orientierte, um der „Idee eines übergreifenden Kampfes um Anerkennung im Rückgriff auf die Sozialpsychologie G. H. Meads eine empirische Wendung zu geben" und „auf diese Weise ein intersubjektivitätstheoretisches Personenkonzept" zu entwickeln, „innerhalb dessen sich die Möglichkeit einer ungestörten Selbstbeziehung als abhängig von drei Formen der Anerkennung (Liebe, Recht, Wertschätzung) erweist"[5], stützt Honneth sich in seinen jüngeren Veröffentlichungen vor allem auf den Hegel der Rechtsphilosophie und die psychoanalytische Objektbeziehungstheorie. Auch wenn die Shoah jenen Hoffnungen einen „entscheidenden Dämpfer"[6] versetzt habe, die Hegel in den vernünftigen Fortgang der Geschichte gesetzt hatte, möchte Honneth an dessen Bestreben, Moralphilosophie und Gesellschaftsanalyse unter einen Hut zu bringen, festhalten.

1 Mauro Bassure; Jan Philipp Reemtsma; Rasmus Willig (Hg.): Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch. Frankfurt am Main 2009, S. 111.

2 Ebd. S. 118.

3 Nancy Fraser; Axel Honneth: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt am Main 2003, S. 282.

4 Ebd. S. 208. Abgesehen davon, dass Honneths Utopie der Schamlosigkeit angesichts des empirischen Überangebots schamlos Auftretender inmitten einer repressiv entsublimierten Öffentlichkeit überrascht, bleibt der Begriff der Anerkennung inhaltlich ebenso unbestimmt wie Habermas' Ideal der Verständigung. Auch der Begriff der Autonomie respektive der Selbstverwirklichung, an dem Honneths Kritik sich orientiert, bleibt formal. Mit dem Telos der Autonomie gehen, wie Honneth selbst betont, „keine kulturspezifischen Festlegungen oder gar Auszeichnungen von bestimmten Vorstellungen des Guten einher. Im Gegenteil, ein formaler Begriff der ‚Autonomie' oder ‚Selbstverwirklichung' soll es vielmehr erst ermöglichen, die Unterschiede in den kulturellen Weise hervortreten zu lassen, in denen das Ziel eines solchen ungezwungenen Selbstverhältnisses historisch jeweils realisiert worden ist." (Axel Honneth: Kampf um Anerkennung. zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main 1994, S. 339)

5 Ebd. S. 8.

6 Axel Honneth: Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin 2011, S. 17.

Für seine „normativ gehaltvolle Gesellschaftstheorie" sollen nur diejenigen Werte herangezogen werden, die als normative Ansprüche zugleich Reproduktionsbedingungen der jeweils gegebenen Gesellschaft bilden und sich in deren konstitutiven Sphären institutionell niedergeschlagen haben. In diesem Sinne geht Honneth davon aus, dass die Durchsetzung des Kapitalismus nur gelingen konnte, weil gleichzeitig als persönliche Leitvorstellung der Individualismus, als rechtliche Regulierungsform eine egalitäre Gerechtigkeitsidee sowie als Prinzip der Statuszuweisung der Leistungsgedanke institutionalisiert worden seien und mit der romantischen Idee der Liebe ein utopischer Fluchtpunkt entstanden sei, der die „zunehmend in Kalkulationszwänge geratenen Gesellschaftsmitglieder die Vision einer emotionalen Überschreitung aller Alltagsinstrumentalität bewahren ließ."[7] Jede der Handlungssphären birgt laut Honneth ein normatives Potential, da die jeweils zugrunde liegende Idee mehr an Ansprüchen enthalte, als in der gesellschaftlichen Wirklichkeit realisiert sei.

Ein großer Teil dieser Ansprüche kann nach Honneth als verwirklicht gelten, sobald die „unternehmerischen Anbieter und die Konsumenten … komplementär zur Realisierung der legitimen Interessen der jeweils anderen Seite beitragen"[8], die „angebotenen Beschäftigungen von unterfordernden, bloß mechanisch zu verrichtenden Tätigkeiten"[9] freigehalten werden und neben rechtlichen Garantien der Chancengleichheit zusätzlich diskursive Mechanismen etabliert sind, „die es der erwerbstätigen Seite erlauben, kollektiv oder in Form von Gruppen auf die Interessenfindung der Unternehmen Einfluß zu nehmen."[10] Der sozialstaatlich integrierte Nachkriegskapitalismus wird von Honneth dementsprechend als eine Phase begriffen, die durch ein unübertroffenes Maß moralischen Fortschritts geprägt gewesen ist. Mit dem Aufkommen des Neoliberalismus werden zentrale Errungenschaften der sozialen Marktwirtschaft indessen ins Gegenteil verkehrt. Im Namen der individuellen Selbstverwirklichung werde der „Abbau des Privilegs der Betriebszugehörigkeit, die Auflösung statussichernder Rechtssicherheiten und die Erwartung erhöhter Flexibilitätsbereitschaften gerechtfertigt."[11] Die Beschäftigten seien somit immer weniger in der Lage, längerfristige Bindungen an Betriebe und Arbeitskollegen auszubilden. Darüber hinaus verwandle sich der Korporatismus der Nachkriegszeit angesichts von Staatsverschuldung und Kapitalflucht ins System eines verwilderten Lobbyismus, was bei den Staatsbürgern zu Politikverdrossenheit und einem massiven Vertrauensverlust in die Ordnungsfunktion des demokratischen Rechtstaates führe. Zusammen mit der wohlfahrtsstaatlichen Institutionalisierung sozialer Statusrechte sieht Honneth schließlich die bürgerlichen Freiheits- und politischen Mitbestimmungsrechte, sprich: die „Konditionalität des Staatsbürgerstatus"[12] bedroht. Was sich unter dem Eindruck der neoliberalen Diskursoffensive abzeichne, sei „die mit der Ausbreitung netzwerkartiger, kapitalistischer Strukturen einhergehende Zersetzung des sozialpolitisch ungemein wirkungsvollen Bildes einer – zumeist nationalstaatlich verfassten – Verantwortungsgemeinschaft, durch das es möglich wird, größere Umverteilungsopfer unter Berufung auf die Zugehörigkeit zu einer politischen oder kulturellen Gemeinschaft allgemein zumutbar zu machen."[13]

Der Neoliberalismus bedroht in Honneths Augen jedoch nicht nur die Grundlagen des postfaschistischen Sozialpakts und der nationalstaatlich verfassten Opferbereitschaft, sondern auch die gesellschaftliche Relevanz des Leistungsprinzips. Ähnlich wie der Diskurs der Eigenverantwortung verwandle sich der Leistungsdiskurs nämlich von einem potentiellen Mittel der Emanzipation in ein Instrument der Unterdrükkung. Gegen das Leistungsprinzip als solches hat Honneth indessen ebenso wenig einzuwenden wie gegen die Beschränkung der staatsbürgerlichen Solidarität auf die Gemeinschaft der Gleichartigen, die unbedenklich erscheint, solange „der Rückgriff auf ein nachhaltig wirksames Feindbild fehlt."[14] Vielmehr beklagt er, dass mit dem Markterfolg als zentralem Kriterium der Wertschätzung Faktoren wie Zufall, Erbe oder Glück als legitime Kriterien der Verteilung in Frage kommen und die Individuen durch die Entgrenzung von Beruf und Privatsphäre „nur schwer Gewißheit über den ‚wahren' Wert ihrer Beiträge und Leistungen erlangen"[15] können.

Umso dringlicher erscheint Honneth die Aufgabe,

7 Axel Honneth: Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie Frankfurt am Main 2010, S. 224.
8 Honneth: Das Recht der Freiheit (wie Anm. 6), S. 380.
9 Ebd. S. 438.
10 Ebd. S. 424.
11 Honneth: Das Ich im Wir (wie Anm. 7), S. 236.
12 Ebd. S. 239.
13 Ebd. S. 241.
14 Ebd. S. 189.
15 Ebd. S. 245.

die genannten Übelstände im Anschluss an die Tradition des „moralischen Ökonomismus“ als Abweichungen von einer „dem Marktsystem zugrundeliegenden Ansprüchlichkeit“[16] zu verstehen. Bei den gegenwärtigen Entgrenzungen des kapitalistischen Marktes handelt es sich demnach um eine Fehlentwicklung, die dessen normatives Potential systematisch aushöhlt und nach einer sozialen Wiedereinbettung verlangt. Schließlich seien „keine praktikablen Alternativen zum ökonomischen Steuerungsmedium des Marktes erkennbar“, sodass einiges dafür spreche, „die von Marx in seiner Kapitalismuskritik skizzierten Mißstände in den von Hegel und Durkheim eröffneten Denkhorizont zu übersetzen.“ Ausbeutung und struktureller Arbeitszwang sollten folglich nicht als Probleme begriffen werden, die nur jenseits der kapitalistischen Marktwirtschaft aufzuheben sind, sondern als „durch ihr eigenes normatives Versprechen bewirkte und daher auch nur in ihr selbst zu bewältigende Herausforderungen.“[17]

II

Dass die Individuen in der Produktion ebenso wie in der Sphäre des Konsums in erster Linie dem Selbstzweck der Kapitalakkumulation dienen, scheint Honneth angesichts mangelnder Alternativen nicht zu betrüben. Wer immanent ansetzen will, um seinen Maßstab auszuweisen, muss aus dem Programm streichen, was die Erwerbsgesellschaft transzendierte und sich auf jene „kontrafaktische Geltungsgrundlage“[18] besinnen, die der Produktion von Produktivität einen moralischen Mehrwert abzugewinnen vermag. Deshalb verteidigt Honneth die normativen Bedingungen der Lohnarbeit, die selbst bei faktischer Außerkraftsetzung ihre Geltung nicht verlören, gegen die ausufernde Verwertungslogik des Marktes und entdeckt – die Ebenen von System und Lebenswelt ineinanderschiebend – unter der Oberfläche verdinglichter Beziehungen das unverwüstliche Fundament einer von Herrschaft und Gewalt bereinigten Anerkennung, eine durch „affektive Anteilnahme“ geprägte „ursprüngliche Form der Weltbezogenheit“[19], kurzum: ein wahres Eden der angeborenen Mitmenschlichkeit.

Anstatt das Rechtsverhältnis als Sphäre zu durchschauen, in der die Individuen einander lediglich als Privateigentümer begegnen und kooperieren, um sich als Selbstzweck zu setzen, sieht Honneth in der negativen Freiheit des Rechts und dessen Schutzfunktion „eine dürftige, aber umso wirksamere Übersetzung des Faktums vorgängiger Anerkennung.“[20] Pathologische Züge nehme das Rechtsverhältnis erst dann an, wenn es zu einer „Verselbständigung der Rechtspersönlichkeit“[21] oder zur zeitlichen Entgrenzung des aufschiebenden Charakters des Rechts komme. Sobald die für den Rechtsverkehr charakteristischen Abstraktionszwänge „über die Grenzen des Gerichtssaals hinausdrängen und sich im sozialen Alltag einzunisten beginnen“, setze sich „sukzessive ein Verhaltensmodus durch, in dem die Subjekte ihre eigenen Absichten und diejenigen ihres Gegenübers unter dem Aspekt der rechtlichen Verwertbarkeit zu beobachten lernen: Die Fähigkeit, zwischen strategischem Vorder- und lebensweltlichem Hintergrund am Interaktionspartner zu unterscheiden, geht verloren, und übrig bleibt nur die Person als Summe ihrer rechtlichen Ansprüche.“[22] Bedenklich wird es mit anderen Worten immer dann, wenn einige oder alle Gesellschaftsmitglieder die „rationale Bedeutung einer in ihrer Gesellschaft institutionalisierten Form von Praxis“, die im Falle des Rechts in dessen Funktion als Kurort für die vom lebensweltlichen Ausnahmezustand Geplagten besteht, „systematisch mißverstehen.“[23] Dass dort, wo Menschen zwischen strategischem Vorder- und lebensweltlichem Hintergrund am Interaktionspartner unterscheiden, bereits einiges im Argen liegt, kommt somit gar nicht mehr in den Blick. Die Tatsache, dass die formelle Gleichheit des Rechts – „Urphänomen irrationaler Rationalität“ (Adorno) – den alten Schrecken konserviert und die materielle Ungleichheit qua Abstraktion reproduziert, wird ebenso ausgeblendet wie die Tendenz zur Selbstaufhebung des Rechtsstaates, die „Entfaltung des Rechts zum Unrecht durch die Gleichen.“[24] Der Nationalsozialismus muss folglich als das „nicht zu integrierende Andere“[25] der liberaldemokratischen Normalität abgespalten und der Umschlag in

16 Honneth: Das Recht der Freiheit (wie Anm. 6), S. 357.
17 Ebd.
18 Honneth: Das Ich im Wir (wie Anm. 7), S. 95.
19 Axel Honneth: Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie. Frankfurt 2005, S. 41.
20 Ebd. S. 101.
21 Honneth: Das Recht der Freiheit (wie Anm. 6), S. 161.
22 Ebd. S. 164.
23 Ebd. S. 206.
24 Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Gesammelte Werke. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 3. Frankfurt am Main 1997, S. 29.
25 Honneth: Das Recht der Freiheit (wie Anm. 6), S. 598.

die Barbarei als Angst vor der Freiheit rationalisiert werden.

Ähnlich wie Habermas, der die Lebenswelt vor der Kolonialisierung durch das System zu schützen trachtete, weil nur dort die symbolische Reproduktion geleistet und die Ressource Sinn produziert wird, die für den Legitimationsbedarf des Systems benötigt wird, sorgt sich Honneth um das in den verschiedenen Handlungssphären enthaltene Anerkennungsreservoir, das vonnöten ist, um die Identifikation mit der bestehenden Gesellschaftsordnung zu gewährleisten. Die veritable Asozialität des kapitalistischen Austauschsystems, in dem die Bestimmtheit, in der die Individuen in Beziehung zueinander treten, nicht länger als eine persönliche Beschränkung des Individuums durch ein anderes, sondern als „sachliche Beschränkung des Individuums durch von ihm unabhängige und in sich selbst ruhende Verhältnisse“[26] erscheint, und in dem die Wertschätzung individueller Leistungen sich als stumme, überwältigende Naturnotwendigkeit geltend macht, soll in Zaum gehalten werden, indem man das Verbindende dieses „sachlichen Zusammenhangs der Zusammenhanglosigkeit“[27] gegen seine Desintegrationstendenzen mobilisiert.

Selbst wenn Honneth mit der Trennung von System und Lebenswelt bricht und beide anerkennungstheoretisch fundiert, existiert auch bei ihm die Vorstellung unberührter Auenlandidylle, in der geherzt und gequasselt wird, bis der wildwuchernde Kapitalismus die gesunden Zellen befällt. Weil es sich bei ökonomischen und politischen Störungen nicht um „systeminduzierte Abweichungen“, sondern um Fehlentwicklungen handeln soll, „deren Quellen woanders zu suchen sind als in den konstitutiven Regeln der jeweiligen Handlungssysteme selbst“[28], bleibt nur individuelles Fehlverhalten als Ursache. Die Suche nach den Schuldigen endet daher zielsicher bei egoistischen Bankern und politischen Unilateralisten aus Übersee. „Wir leben in Zeiten,“ klagt Honneth, „in denen wir – nicht mehr als eine Art von schwarzer Utopie, sondern als eine reale Geschichte – fünf Leute aus der Wallstreet zusammensitzen sehen können, die sich darüber Gedanken machen, wie sie mit der Spekulation die europäische Währung zerstören.“[29]

Kein Wunder, dass Honneth beim nicht ganz unbescheidenen Versuch, seine Anerkennungstheorie zum Welterklärungsmuster zu befördern, bei des Deutschen liebsten Opfern landet und die Anerkennung der kollektiven Opferidentität der Palästinenser zum friedensstiftenden Völkerverständigungsmittel erklärt: Die „mangelnde Anteilnahme der international tonangebenden Staaten an der erniedrigenden Existenzsituation der Bevölkerung in Palästina, ja, das Ausbleiben jeder erforderlichen Solidaritätsbekundung bewirken bis auf den heutigen Tag, dass die in den dortigen Führungseliten tradierten Phantasien eines gegen Israel gerichteten Rachefeldzuges auch in den unteren verarmten Schichten des Landes immer wieder auf kollektive Folgebereitschaft stoßen.“[30] Was Honneth nicht zu passen scheint, ist, dass es unter den 193 Mitgliedsstaaten der UN glücklicherweise noch ein paar gibt, die auf antiisraelische Solidaritätsbekundungen verzichten und gegen die Aufwertung Palästinas zum beobachtenden Nichtmitgliedstaat stimmen, weil sie aus unterschiedlichen Gründen nicht bereit sind, Israel seinen Feinden auszuliefern. Hätte er bei seiner zwischenstaatlichen Betrachtung die Realität ein wenig anerkannt, anstatt den zum Rachefeldzug genötigten Schichten seine Solidarität zu bekunden, hätte er feststellen können, dass es wohl keine Bevölkerungsgruppe auf der Erde gibt, der so viel Zartgefühl und Alimentierung gewährt wird wie der palästinensischen, obwohl oder gerade weil sie immer wieder aufs Neue demonstriert, dass ein mögliches Ende der hausgemachten Erniedrigung dem Kampf gegen Israel untergeordnet ist. Wer wie Honneth annimmt, dass die Fixierung auf die „tradierten Phantasien eines gegen Israel gerichteten Rachefeldzuges“ Resultat mangelnder Anerkennung seien, zeigt sich hoffnungslos verblendet gegenüber den offenkundigen Motiven derer, die von ordinärem Judenhass getrieben sind, und deren Werk auch von weiteren Solidaritätswimpeln nicht gestoppt werden könnte. So wie akzeptierende Sozialarbeit mit Jungnazis nicht deren Läuterung bewirkt, sondern ihr Geschäft ankurbelt, führt dialogorientierte

26 Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Marx-Engels-Werke (MEW) Bd. 42. Berlin 1983, S 97.

27 Ebd. S. 95.

28 Honneth: Das Recht der Freiheit (wie Anm. 6), S. 231.

29 Axel Honneth; Christoph Türcke: Kritische Theorie im Wandel. Eine Diskussion. In: Zeitschrift für kritische Theorie 32/33/2011, S. 218. Die Regression auf die deutsche Urangst vor einer Handvoll Spekulanten ist keine Ausfallerscheinung, sondern eine Konsequenz des systematischen Verzichts auf Ideologiekritik, den Honneth als Überwindung des Negativismus feiert. Die notorische Verharmlosung von Land und Leuten durchdringt das Denken selber und verwandelt es in widerstandslose Manövriermasse der herrschenden Ideologie.

30 Honneth: Das Ich im Wir (wie Anm. 7), S. 200.

Anerkennungspolitik mit Palästinensern auf Feindfahrt nicht zum Kurswechsel, sondern zur betreuten Raserei.

III

Wenn Honneth nicht darum bemüht ist, den Naturzustand zwischen den Staaten anerkennungstheoretisch zu zivilisieren, sorgen er und sein Stab vom Institut für Sozialforschung sich in erster Linie um jene paradoxale Entwicklung, die dazu führe, dass die Errungenschaften der sozialdemokratischen Ära erodieren und die Idee der individuellen Selbstverwirklichung in eine neue Form der Disziplinierung der Subjekte umschlage. Honneth ahnt, dass der kollektive Selbstverwirklichungskult das subjektive Engagement zum Zwecke der Steigerung des Bruttosozialprodukts fördert, sieht aber nicht, dass auch das ihm vorschwebende Subjekt der Anerkennung für das zeitgemäße Personalmanagement eine Idealbesetzung darstellt, weil es zuverlässiger als pragmatisch Leistungsorientierte durch soziale Stimuli zu motivieren ist und sich unter seinesgleichen pudelwohl fühlt.

In der spontanen Wettbewerbsordnung, in der mehr ins Dienstleisten als ins industrielle Produzieren investiert wird, sind neben den bewährten Tugenden vor allem soziale Eigenschaften wie kommunikative Kompetenz, Teamfähigkeit und Betriebsloyalität gefragt. Die gefühlsduselige Quasselstrippe, deren fröhlich-charmanter Arbeitseifer ins Hysterische tendiert, ist der Idealtypus der neuen Arbeitswelt und ihrer kulturindustriellen Verdoppelung. Die devote Aufdringlichkeit, die sich berufsübergreifend Raum verschafft, und die am erfolgversprechendsten ist, wenn sie authentisch daherkommt, versetzt die Individuen in die absurde Situation, inmitten der kapitalisierten Asozialität des Betriebsalltags so tun zu müssen, als säße man im therapeutisch moderierten Gesprächskreis, wodurch eine gefühlsüberladene Nähe zwischen Mitarbeitern entsteht, die kaum noch Luft zum Atmen lässt. Dass narzisstisch Deformierte produktiver sind, wenn sie das Gefühl haben, dass es menschlich zugeht und der Wert ihres Schaffens anerkannt wird, hat sich längst zum stimulierenden Produktivitätsfaktor verallgemeinert. Ein Anbieter von Managerseminaren bringt es auf den Punkt: „Wir sind hier nicht zum Kuscheln – so das Motto der meisten deutschen Führungskräfte, die glauben: Nicht geschimpft ist schon gelobt genug. Doch weit gefehlt: Mit ihrem Mangel an Anerkennung ruinieren sie Gesundheit, Motivation und Leistungsfähigkeit ihrer Mitarbeiter. Wie ungeahnt eng der Zusammenhang zwischen Wertschätzung, Wohlergehen und Wertschöpfung ist, belegen nun auch neue Forschungsergebnisse."[31]

Während manch einer das profitorientierte Wohlfühltheater durchschaut und den Unterschied zwischen Phrase und Realität in Ansätzen noch registriert, des lieben Geldes wegen aber mitmacht, begutachtet der von Berufs wegen auf Bedeutungsschwere setzende Sozialphilosoph seinen Gegenstand etwas wohlwollender und sieht beim Blick durch die Professorenbrille nur noch Zwischenmenschliches. Die auf dem Arbeitsmarkt verlangte Sozialkompetenz, das Zusammenrücken zur Gemeinschaft der Betriebsangehörigen, innerhalb der die wohltemperierte Distanz zu Kollegen schwindet und Dienst nach Vorschrift kaum noch möglich ist, taucht bei Honneth als frohe Botschaft auf. Gegen soziale Erkältungssymptome und neoliberale Frostbeulen verordnet Professor Honneth die Erhöhung der Betriebsgemeinschaftstemperatur. Allein, wie die Subjektivierung der Arbeit auf die Verbetrieblichung der Subjekte hinausläuft, betreibt die Revitalisierung des Zwischenmenschlichen nur die repressive Vergemeinschaftung der sozialen Egozentriker und lässt die „Kraftquellen des Kollektivs zum Heile der Firma sprudeln."[32] Abgesehen davon, dass das zwischenmenschliche Verständnis, das Honneth gegen die schlechten Momente des Liberalismus in Anschlag bringt, seit jeher „auch in sublimen Formen den Stempel des Zusammenhangs mit Handel und Gewerbe an sich trug"[33], verliert die Verachtung des allzu selbstbezogenen Charakters vor dem Hintergrund von Faschismus und Nationalsozialismus ihre Berechtigung. Wie der faschistisch Begeisterte hat der postmoderne Teamplayer dem engstirnigen Egoisten nur wenig voraus. Auch in der postnazistischen Betriebsgemeinschaft wird das Verhältnis zum Nächsten nicht durch das Verständnis seiner Eigentümlichkeit, sondern durchs Kommando vermittelt; im permanenten Antizipieren der Begierden und Empfindungszustände

31 Sylvia Jumpertz: Vom Wert der Wertschätzung. Anerkennung im Arbeitsleben. In: ManagerSeminare. Das Weiterbildungsmagazin 09/2009, http://www.managerseminare.de/ms_Artikel/Anerkennung-im-Arbeitsleben-Vom-Wert-der-Wertschaetzung,183653 (letzter Zugriff: 29. 4. 2013).

32 Siegfried Kracauer: Die Angestellten. Frankfurt am Main 1971, S. 78.

33 Max Horkheimer: Die schlechten Elemente des Liberalismus. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Alfred Schmidt; Gunzelin Schmid Noerr. Bd. 12. Frankfurt am Main 1985, S. 248.

des Anderen schwingt die Angst vor sozialem Ausschluss mit. Allerlei Psychotechnik wird aufgefahren, um den Charakter-Charaktermasken neues Leben einzuhauchen und die Belegschaft zum freiwilligen Selbst-Controlling zu animieren. In den demokratisierten Panoptiken der postfordistischen Arbeitswelt werden die Beschäftigten dazu genötigt, sich gegenseitig nach Maßgabe des vorausgesetzten Verwertungsimperativs einer permanenten Überwachung und Transformation zu unterziehen, während diejenigen, die den Anforderungen nicht gerecht zu werden vermögen und aus dem Arbeitsmarkt herausfallen, zu Subjekt-Objekten der aktivierenden Sozialhilfe dressiert werden.

Honneths „vorgängige Anerkennung", die jeglicher Realitätsprüfung vorgelagerte „wechselseitige Beschränkung der eigenen, egozentrischen Begierde zugunsten des jeweils Anderen,"[34] verwandelt die politökonomische Beschädigung in eine sittliche Grundhaltung und das hässliche Resultat der Geschichte in eine freundliche Naturanlage. Insofern liefert seine Theorie der Anerkennung nur das akademische Pendant zum kurrenten Arbeitsalltag, der sich als Zwangsgemeinschaft psychosozial Gedopter darstellt, in dem chronisch Aufmerksamkeitsgestörte inmitten feindseliger Konkurrenz tatsächlich zwanghaft darauf achten, was die anderen tun und lassen. Das pathologische Prinzip, das die Einzelnen dazu zwingt, erahnen zu müssen, was im Nebenmann gerade vor sich geht, weil ansonsten die Gefahr besteht, als beschränkter Egozentriker ins Visier des Volkszorns zu geraten, erscheint hier als ursprünglicher Gemeinschaftssinn. Die von Honneth eingeforderte Authentizität beim Einfühlen in Partner und Arbeitskollegen beseitigt die Möglichkeit „sich dem lärmenden Zugriff der anderen zu entziehen."[35] Insofern eignet sich die Anerkennungstheorie hervorragend als akademische Handlungsanleitung für demokratische Menschenführung.

Individuen, die in erster Linie private Interessen pflegen, ausgewählte Menschen nicht zum Zwecke quasi-therapeutischer Anerkennungsbemühungen treffen und heilfroh sind, wenn es gelingt, sozialen Wertschätzern oder andern Staats- und Gemeinschaftsbegeisterten aus dem Weg zu gehen, sind in Honneths Konzept nicht vorgesehen. Der stets positive und elaborierte Ton, den er an den Tag legt, wenn er narzisstische Verzweiflungsdelirien in soziale Kämpfe mit hohem Fortschrittspotential umdeutet und den Individuen einen quasi natürlichen Gemeinschafts- und Staatsbürgersinn unterschiebt, trifft den Nerv der Zeit.

IV

Honneths Wende von der Produktion und von der Sprache zur Anerkennung reflektiert den sozialisierten Narzissmus, die Tatsache, dass die Individuen dazu gezwungen sind, ihre „ungenutzten Triebenergien auf sich selbst zu lenken"[36], statt mit den objektiven Verhältnissen sich selber zum Besseren zu verändern. Sie bezeugt, dass das Streben nach Befriedigung „nicht so sehr über Objektbeziehungen vermittelt wird, als über das Erleben von narzisstischen Gleichgewichtszuständen".[37] Genauer gesagt: Honneths Anerkennungstheorie entpuppt sich als Versuch, die von Ziehe und anderen diagnostizierte „Krise des Selbstwertgefühls"[38] durch gezielte Eingriffe in die „moralische Infrastruktur" der Gesellschaft zu kurieren. Während man andernorts auf religiöse Traditionen zurückgreift, um gegen Wertezerfall und Entfremdung mobil zu machen, setzt Honneth auf das normative Potential des staatlich integrierten Kapitalismus. Die Wiederbelebung des Traditionsbestands soll der sozialen Atomisierung und den Zerfallserscheinungen der Subjekte Einhalt gebieten und einer aus dem Leim gehenden Gesellschaft neues Identifikationspotential verschaffen. Sie soll dem allgemeinen Legitimations- und Motivationsschwund entgegenwirken und den Widerspruch zwischen realer Ohnmacht und individuellem Größenwahn entschärfen, ohne an dessen Grundlage zu rühren. Der Gedanke an Versöhnung muss aus dieser Perspektive als allzu strenges, gleichsam archaisches Gesellschaftsideal erscheinen, das jeglichen Realitätssinn eingebüßt hat. Honneths moralische Infrastrukturmaßnahmen zielen darauf ab, dem Kapitalverhältnis vermittels anerkennungstheoretischer Beschwörungsformeln die Negativität auszutreiben und trösten darüber hinweg, dass in der bestehenden Gesellschaft keiner je

34 Honneth: Das Ich im Wir (wie Anm. 7), S. 31.

35 Oscar Wilde: Die Seele des Menschen unter dem Sozialismus. Werke in zwei Bänden. Hrsg. v. Rainer Gruenter. Bd. 1. München 1970, S. 559.

36 Theodor W. Adorno: Die revidierte Psychoanalyse. Gesammelte Werke. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 8. Frankfurt am Main 1997, S. 33.

37 Thomas Ziehe: Pubertät und Narzißmus. Sind Jugendliche entpolitisiert? Frankfurt am Main 1975, S. 163.

38 Ebd.

auf seine Kosten kommt. Insofern trägt die Anerkennungstheorie zur Verewigung jenes Zustands bei, den sie zu therapieren beabsichtigt und offenbart ihrerseits pathologische Züge. Sie ist auf Bestätigung der Ideale aus, die sie sich in Angleichung an die versteinerten Verhältnisse vorab zu eigen gemacht hat. Die Anpassung der eigenen Ansprüche an die der Realität stammt aus der Angst vor sozialem Ausschluss; sie folgt, ebenso wie die Bildung des Über-Ichs, dem Muster der Identifikation mit dem Aggressor.

Honneth kann im Anschluss an Horkheimer als Vertreter jener „Harmonie-Philosophen" angesehen werden, deren sozialverträgliche Anthropologie sich mit ihrem menschenfeindlichen Gegensatz insofern als identisch erweist, als sie „nicht etwa die Berechtigung eines Verdammungsurteils gegen die angeblich korrupten Triebe, sondern die Ansicht über ihre Geschichte und ihr Ausmaß angreift".[39] Gleichwohl trägt die Harmonisierung des Widerspruchs von Individuum und Gesellschaft einer Entwicklung Rechnung, die den Menschen von Geburt an unter Beobachtung stellt und in Beschlag nimmt. Honneth trifft einen wunden Punkt, wenn er mit Verweis auf die Untersuchungsergebnisse der Säuglingsforschung für den „Verzicht auf eine allzu starke Triebtheorie"[40] plädiert und gegen die These einer „frühkindlich verankerten, lebensgeschichtlich aber fortwirkenden Phantasie der Omnipotenz"[41] geltend macht, dass das Kleinkind „seine Umwelt nicht mehr im ganzen als eine ihm zu Gebote stehende Verfügungsmasse" wahrnehme, sondern sich in bestimmten Situationen in einen Zustand hineinimaginiere, „in dem es sich als verschmolzen mit der Bezugsperson erlebt", sodass „wir heute von der klassischen Annahme eines primären Narzissmus, eines ursprünglichen Zustands erlebter Omnipotenz nur jenen kleinen Teil beibehalten sollten, der in der Behauptung eines episodenhaften Auftretens von Verschmelzungserlebnissen besteht".[42] Allein, was hier als theoretischer Fortschritt gepriesen wird, ist Ausdruck gesellschaftlicher Regression. Honneths Intersubjektivismus wäre folglich als Reflex jener „wachsenden organischen Zusammensetzung des Menschen" (Adorno) zu bestimmen, die den Gegensatz zwischen der Triebnatur und dem realitätsgerechten Ich in Wohlgefallen aufzulösen scheint, in Wahrheit jedoch auf dessen „kranke Aufspaltung"[43] hinausläuft.

Das Interesse für die frühen Lebensjahre, für die sozialen und kommunikativen Fähigkeiten der Heranwachsenden ist die akademische Begleitmusik eines bis zum Nullpunkt der Sozialisation ausgedehnten Zugriffs, der alle Dimensionen des Daseins in Regie nimmt und den ganzen Menschen fördert und fordert. Die Intersubjektivisten und Säuglingsforscher, die gegen die primäre Asozialität des Menschen ein von der Triebbefriedigung unabhängiges „Kontaktbehagen" und eine „aktive Bereitschaft zur Herstellung interpersonaler Nähe"[44] hervorheben, gleichen all den mehr oder weniger professionellen Super-Nannys, die ihre Schützlinge zu aufgeweckten High-Potentials und emotionalen Intelligenzbestien heranzüchten und bestätigen deren Erfolg. Der kompetente Säugling von heute ist der flexible Arbeitskraftunternehmer von morgen, das Pendeln zwischen intersubjektiver Aufmerksamkeit und Phasen der Symbiose nur das Vorspiel zu dem, was auf die Erwachsenen zukommt: dem Hin und Her zwischen einer den Arbeitsalltag prägenden Kombination aus Teamwork und Durchsetzungsvermögen, und den die Freizeit dominierenden Formen der Verschmelzung und des kollektiven Narzissmus.

Die Kleinkindforscher projizieren auf die Biologie, was der soziale Anpassungsdruck dem Einzelnen abverlangt. Die sozialen Eigenschaften des Individuums werden ins System allseitiger Konkurrenz eingegliedert und entfalten, solange die Wechselseitigkeit nur als natürliche Bedingung des Austauschs vorausgesetzt ist und „hinter dem Rücken der in sich selbst reflektierten Sonderinteressen"[45] vor sich geht, ihre verheerende Wirkung. Die Freundlichkeit ist gemein geworden, seitdem eine Prämie auf sie gesetzt ist.

V

Honneths Versuch, eine normativ gehaltvolle Gesellschaftstheorie zu entwickeln und der Kritischen Theorie auf diese Weise neues Ansehen zu verschaffen, geht nicht nur mit einer unkritischen Einstellung zur Wirklichkeit einher, die den „Eigensinn der

39 Max Horkheimer: Egoismus und Freiheitsbewegung. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Alfred Schmidt; Gunzelin Schmid Noerr. Bd. 4, Frankfurt am Main 1988, S. 15.
40 Honneth: Das Ich im Wir (wie Anm. 7), S. 260.
41 Ebd. S. 291.
42 Ebd. S. 294 f.
43 Theodor W. Adorno: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Gesammelte Werke. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 4. Frankfurt am Main 1997, S. 264.
44 Honneth: Das Ich im Wir (wie Anm. 7), S. 256.
45 Marx: Grundrisse (wie Anm. 26), S. 170.

Phantasie“[46] gegen den Eigensinn eingetauscht hat, „nichts in der Gesinnung anerkennen zu wollen, was nicht durch den Gedanken gerechtfertigt ist“, um „so in der Gegenwart sich zu befreien und dadurch in ihr sich zu finden“,[47] sondern auch mit einem gehörigen Maß an Realitätsverlust, weil die Wirklichkeit nur noch nach Maßgabe ihres normativen Potentials in den Blick tritt. Honneths Normativismus, dessen schwülstige, bisweilen ins offen Komische tendierende Diktion anzeigt, dass die verkehrte Gesellschaft nachchristliches Predigten nötig hat, ist doppelt unbrauchbar. Zum einen erfährt man über die soziale Wirklichkeit bei den Wollnys, Barbara Saleschs oder in einer Folge Dschungelcamp mehr als in Honneths Ausflügen in die Welt legitimationswirksamer Freiheitsversprechen, zum anderen wird der Kritischen Theorie auf der Suche nach der verlorenen Transzendenz ganz pragmatisch der Stachel gezogen. Überhaupt rührt die Seichtigkeit von Honneths Unternehmen daher, dass er mit dem Überschwänglichen das Beste aus der Tradition, bei der er sich bedient, eliminiert und damit bekundet, dass es dieser Tage schlecht oder höchstens mittelmäßig zugeht, aber eben nichts Besseres zu haben sei.

Wo Vernunft und Geschichte im Streit liegen, führt der unbedingte Wille, in moralischer Absicht mit der gesellschaftlichen Realität wiederanzubändeln, zwangsläufig zur Soziologisierung der Moral wie zur Moralisierung des Sozialen. Das Bestreben, mithilfe von Paradigmenwechseln, kategorialen Umstellungen und theoriestrategischen Wenden doch noch die Kurve zu kriegen und den Zug der Zeit in einigermaßen vernünftige Bahnen zu lenken, indem die eigenen Ansprüche heruntergeschraubt und dem Allgemein-Anerkannten und Geltenden angepasst werden, impliziert die Verleugnung der Selbstzerstörung der Aufklärung und tendiert ins Bösartige. Honneths Motivationshilfe zum Arrangement mit der herrschenden Trostlosigkeit, die positives Denken einfordert, pathologische Vergemeinschaftungen als Ringelpiez mit Anfassen verklärt und die gesellschaftlich notwendige Deformation des Individuums zur subjektiv heilbaren Anerkennungsvergessenheit therapeutisiert, um den Anhängseln des Kapitals sinnstiftende Durchhalteparolen mit auf den Weg zu geben, erzeugt spätestens in Zeiten handfester Krisen den kompensatorischen Hass gegen diejenigen, die sich der Beschränkung der eigenen, egozentrischen Begierde zugunsten des falschen Ganzen vermeintlich oder tatsächlich verweigern.

46 Max Horkheimer: Traditionelle und kritische Theorie. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Alfred Schmidt; Gunzelin Schmid Noerr. Bd. 4. Frankfurt am Main 1985, S. 192.

47 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Gesammelte Schriften. Bd. 7, Frankfurt am Main 1986, S. 192..

Gerhard Scheit

Allegorien der Nation: *Hannah Arendt* und *Zero Dark Thirty*

I

Wer wissen will, wie es um die aktuelle deutsche Ideologie steht, sehe sich die neueste Produktion der Margarethe von Trotta an. Stets versinnbildlicht hier eine berühmte Frau – Gudrun Ensslin, Rosa Luxemburg oder Hannah Arendt –, etwas wie Sehnsucht nach nationaler Wiedergeburt. Man muss aber Barbara Sukowa, die alle diese Frauen verkörperte, in der Nonnentracht Hildegard von Bingens (*Vision - Aus dem Leben der Hildegard von Bingen*) gesehen haben – womit Trotta vor einigen Jahren wohl auch ein Zeichen setzen wollte gegen die ‚Islamophobie‘ und für die Geschlechtertrennung im Islam –, um die Inbrunst ganz zu begreifen, mit der diese Regisseurin sich dem Vorhaben widmet, der Innerlichkeit der Nation Frauengestalt zu verleihen. Waren es bei Gudrun Ensslin die Sympathien für die RAF, durch die man sich in einen wiedererwachenden Gegensouverän versetzen konnte, so bei Rosa Luxemburg die Angstphantasien der deutschen Friedensbewegung. Statt das Fortwesen der deutschen Vergangenheit in den politischen Konzepten und Strukturen des Baader-Meinhof-Rackets offenzulegen, ersteht die Gestalt einer autonom handelnden Einzelkämpferin, die Rache übt für die Opfer des Nationalsozialismus und der Dritten Welt; statt die Feinde Rosa Luxemburgs in allen Teilen der Gesellschaft zu entlarven und damit den Ursprung des Nationalsozialismus, changiert die Figur zwischen der RAF-Gefangenen im wilhelminischen

Staat und einer grünen Abgeordneten im Furor gegen den Nato-Doppelbeschluss.

Und nun also Hannah Arendt. Es entspricht der Logik deutscher Ideologie, dass sich die Filmemacherin und ihre Drehbuchkoautorin Pam Katz fast ausschließlich auf den Eichmann-Prozess konzentrieren und damit auf jenes Buch, mit dem Arendt ihren autochthonen Beitrag zur Weiterentwicklung dieser Ideologie geleistet hatte, indem sie das Gerichtsverfahren in Israel delegitimierte, den Angeklagten als schuldunfähigen Bürokraten jenseits des Antisemitismus porträtierte und sich stattdessen darum bemühte, eine schuldhafte Verstrickung der Judenräte zu konstruieren. Im Drehbuch wird viel Material aus Arendts Briefen, Artikeln und Vorlesungen aus dieser Zeit verwurstet, um damit die Dialoge zu füllen, die sie mit ihrem deutschen Mann Heinrich Blücher, ihrer amerikanischen Freundin Mary McCarthy, alten zionistischen Freunden wie Karl Blumenfeld, sowie mit Universitäts- und Journalistenkollegen führt. So papieren die Dialoge sind, so heimelig das Setting: die Figur soll den Zusehern ganz naherücken, indem sie bei der Küchenarbeit ebenso gezeigt wird wie auf dem Weg ins Schlafzimmer Arm in Arm mit ihrem Gatten, und die vielen kleinen Eigenheiten der Person dürfen dabei nicht fehlen, wovon das Kettenrauchen – dank der Nichtraucherhysterie der Gegenwart – als das Aufmüpfigste am ganzen Film erscheint.

Bevor sie ihre berüchtigten Artikel schreibt, nimmt man an Sukowas Arendt aber jenen zum Himmel gewandten ‚visonären' Blick wahr, den man schon von ihrer Hildegard von Bingen kennt, und in der Studentenzeit hat sie so – wie eine Rückblende zeigt – ihren Lehrer und baldigen Geliebten Martin Heidegger angehimmelt. Die Begegnungen mit diesem Philosophen bleiben nicht zufällig die einzigen Sequenzen des Films, die nicht den Eichmann-Prozess und die Reaktionen auf ihn zum Gegenstand haben. Den Kern des Films bilden jedoch die Proteste gegen ihre Darstellung Eichmanns und der Judenräte, die sie schließlich im Unterschied zu Heidegger, der durch sein Verhalten im Nationalsozialismus diskreditiert ist, zur wahren Märtyrerin werden lassen. Kommen sie von ihr nahestehenden Menschen, versucht der Film Einfühlung zu befördern und Mitleid zu erzeugen, was alles nur noch schlimmer macht: Da gibt es den Typus des verzweifelten Juden (Karl Blumenfeld, Hans Jonas, ‚Siegfried' vom Mossad), der, selbst noch von den Nazis verfolgt, mit – mehr oder weniger – Sympathie gezeichnet wird: Sie verstehen Arendt einfach nicht, weil sie, wie suggeriert wird, mit dem, was sie erlebt haben, nicht fertig werden. Das Publikum wird aufgefordert, sich doch auch einmal in diese armen Juden zu versetzen, damit es, wenn es schließlich zwingend für Arendt Partei ergreift, zugleich für alle Opfer sprechen könne. Im Hintergrund sind andere zu sehen: Karrieristen der aufkommenden Israel-Lobby wie ‚Norman' – es handelt sich um Norman Podhoretz, einen der wichtigsten neokonservativen Publizisten! –, denen es allein darum geht, ein Opfer zu finden, an dem sie ihre Macht und ihren Opportunismus demonstrieren können. Doch die jungen Studenten sind von ihrer Professorin begeistert, und ihr Gesicht gleicht ganz dem der jungen Arendt, wenn sie Heideggers Tautologien lauscht. Sofort funkt es bei den deutschen Linken im Kinosaal: „War Hannah Arendt die Judith Butler der frühen 60er Jahre?", fragt Peter Nowak.[1]

Auch das übrige deutsche Feuilleton – von *Spiegel* bis *Welt*, *FAZ* bis *Taz* – weiß diese irren Blicke naturgemäß zu schätzen, weil sie, ganz wie in Heideggers Philosophie das Sein zum Tode, mit der Biederkeit und Plumpheit des Ausdrucks eine unauflösbare Einheit bilden. Es sei eben gerade dieser „unprätentiöse, bescheidene Look", der *Hannah Arendt* „so authentisch wirken" lasse, „als wäre der Film schon in jener herrlichen Fernsehtruhe gelaufen, die im Wohnzimmer seiner Titelheldin steht".[2] Wichtig ist, dass diese deutsche Fernsehtruhe, die so hoffnungsvoll unter dem Niveau der amerikanischen Kulturindustrie bleibt, dass sie keine Chancen auf einen Oscar hat, zugleich nach der Dramaturgie der Schuldumkehr funktioniert (und darum ergreift das deutsche Nachrichtenmagazin auch gleich die Gelegenheit festzuhalten, wie unbestritten Hannah Arendts Analyse der Täter im Eichmann-Buch „heute akzeptiert" sei).

Was diese Regisseurin auch verfilmt, sie präsentiert immer dieselbe Allegorie des Opfers: Ob es die deutschen Verhältnisse nach dem Nationalsozialismus sind (*Die bleierne Zeit*), der wilhelminische Staat und die sozialdemokratische Parteihierarchie vor dem Ersten Weltkrieg (*Rosa Luxemburg*) oder die amerikanische Öffentlichkeit, die unter dem Druck von ‚Weltjudentum' und Israel steht, beständig verkörpert die Heldin den Wunsch der Deutschen, Opfer zu sein, um die Taten, die sie selbst begangen haben oder weiter begehen, ebenso auszulöschen wie zu bejahen.

1 Telepolis, 26. 12. 2012, http://www.heise.de/tp/blogs/6/153438 (letzter Zugriff: 21. 4. 2013).
2 Der Spiegel, 9. 1. 2013.

Selbst der Sohn der tot in ihrer Zelle aufgefundenen Terroristin wird in der *Bleiernen Zeit* schließlich Opfer eines gezielten Brandanschlags – seine Wunden sollen an die Bilder der Napalm-Opfer des Vietnamkriegs erinnern, die einst die Mutter erschütterten. Dabei enthält dieser Film allerdings noch Spuren einer Reflexion auf den Ursprung der Opferideologie, wenn hier durch die Gestalt der Schwester, gespielt von Jutta Lampe, Licht fällt aufs protestantische Elternhaus: ein Gemälde der Kreuzigung Christi, das in seiner drastischen Darstellung des Leidens die Kinder beeindruckt, und der Schock über Alain Resnais' Film *Nacht und Nebel*, den der Vater bei einem evangelischen Jugendabend vorführt, werden in Rückblenden aufeinander bezogen.

Trottas *Rosa Luxemburg* erscheint demgegenüber nur mehr als unfreiwillige Persiflage und weist darin bereits voraus auf *Hannah Arendt*: Die Linke borgt sich ein historisches Kostüm, die politischen und privaten Kämpfe der Revolutionärin jüdisch-polnischer Herkunft müssen als Illustration der postnazistischen Frauen- und Friedensbewegung herhalten. Übrigens sollte Rosa Luxemburg eigentlich von Rainer Werner Fassbinder verfilmt werden, jenem Regisseur, der die Tradition der Opferverklärung im deutschen Film, wenn nicht begründet, so doch wesentlich erneuert hatte. Nach seinem Tod erwies sich Margarethe von Trotta als die geeignete Fortführerin seines Werks. Sie hat das Exzentrische getilgt und Fassbinders *idée fixe* dem Fernsehformat angepasst, sodass sie auch als Lehrmaterial für die Schulen taugt.[3] Zugleich reinigte sie den deutschen Film von jenem kruden Antisemitismus, wie er eben Fassbinders Filme kennzeichnet, indem sie ihn nämlich auf eine neue Ebene hob: War es bei Fassbinder in der Regel eine Deutsche, die von Juden gepeinigt oder im Stich gelassen wurde, so ist es nun in *Hannah Arendt* eine Jüdin, die von der Israel-Lobby und vom Mossad verfolgt wird. Doch in der missratenen Ästhetik dieses Films wird der ideologische Gehalt so offensichtlich wie durch Freudsche Fehlleistungen. Am Beginn steht die Szene, in der Eichmann von Mossad-Agenten entführt wird: Er geht allein auf einer einsamen Straße, ein Auto hält und er wird in den Wagen gestoßen. Im Verlauf des Films, nachdem ihre ersten Artikel über den Eichmann-Prozess erschienen sind, sieht man dann Hannah Arendt einsam auf einer Landstraße gehen, ein Wagen rast direkt auf sie zu und hält im letzten Moment vor ihr an. Mehrere Mossad-Männer springen heraus und drohen ihr, sie dürfe ihr Buch über Eichmann niemals publizieren. Die Szene ist offenkundig frei erfunden. Sie entspringt derselben Logik wie die halb-unbewusste Typisierung von Arendts Figur: im Kontrast zu der ganzen Heimeligkeit, um die sich das Setting bemüht, spielt sie Barbara Sukowa so roh, brutal und voller Selbstmitleid, als handelte es sich um eine ehemalige KZ-Aufseherin.

Während *Hannah Arendt* noch in den deutschen Kinos läuft, schickt das ZDF der Fernseh-Premiere des Films schon einmal als Einstimmung den Dreiteiler *Unsere Mütter, unsere Väter* voraus (produziert von Nico Hofmann, Drehbuch: Stefan Kolditz, Regie: Philipp Kadelbach). Als späte deutsche Antwort auf die seinerzeit so wirkungsmächtige US-Serie *Holocaust* wird darin nun Arendts Eichmann zur Leitfigur der Vergangenheitsbewältigung. Was dieser Figur fehlt, um als Imago zu taugen, ist das Gemütsleben, und dafür ist das Fernsehen zuständig: Die aufwendige ZDF-Produktion zeigt zum einen, dass Deutsche sich möglicherweise in schreckliche Kriegsverbrechen verwickeln ließen (Sukzess der Wehrmachtsausstellung), die auch mit allen technischen Spezialeffekten ausgemalt werden; dass sie aber zum anderen tief im Herzen, wofür die Jungschauspieler sich ins Zeug legen, keine Antisemiten waren, sondern selber Opfer. Dieses Opfer-Werden findet sich wiederum am reinsten verkörpert in einer deutschen Frau, die auch noch Greta heißt: Sie hatte sich – es ist wie bei Fassbinder – als aufstrebende Schnulzensängerin mit einem SS-Sturmbannführer und Gestapo-Mann eingelassen, wird aber am Ende wegen einer defätis-tischen Äußerung eingesperrt und erschossen (während ihr jüdischer Freund Viktor natürlich überlebt). Über die Deutschen, wie sie hier im postnazistischen Fernsehepos morden, leiden und sterben, also in ihrer ‚ganzen Widersprüchlichkeit' dargestellt werden, sagt fast träumerisch der Präsident des Europäischen Parlaments Martin Schulz: „Sie sind uns so nah in ihren Hoffnungen und Wünschen nach Liebe, Anerkennung und einem guten Leben."[4] Und darum können ihre Söhne, Töchter und Enkel heute mit reinstem Gewissen gegen Israel Partei ergreifen.[5]

3 Tatsächlich bietet die offizielle Website zum Film umfangreiches Unterrichtsmaterial an, darunter auch die Schlussrede vor den begeisterten amerikanischen Studenten, die Arendt in den Mund gelegt wird: http://www.hannaharendt-derfilm.de/. Schulvorstellungen wurden bundesweit organisiert und der Film erhielt natürlich das ‚Prädikat besonders wertvoll'.

4 Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19. 3. 2013.

II

Verfilmt eine US-amerikanische Regisseurin die Kriege ihrer Nation, tritt eine anders gestaltete Allegorie auf den Plan. An Kathryn Bigelows neuem Film *Zero Dark Thirty*, der von der erfolgreichen Suche der CIA nach Osama Bin Laden handelt, wurde vielfach kritisiert oder gelobt, dass die Regisseurin sich einer eindeutigen Stellungnahme zu den Methoden dieser Jagd enthalte, wozu bekanntlich zunächst auch Waterboarding und andere ‚enhanced interrogation techniques' zählten. Diese scheinbare Neutralität prägt die gesamte Machart von Drehbuch und Film. Doch am Beginn hört man Originalaufnahmen der Stimmen aus dem World Trade Center, als dort am 11. September 2001 die Panik ausbrach. Die Bilder der Anschläge, die mittlerweile wie Ikonen der Verschwörungstheoretiker kursieren, werden jedoch nicht eingeblendet, die Leinwand bleibt schwarz. Der Film zeigt dann nichts anderes mehr als die Konsequenzen dieser Taten: der Apparat von Militär und Geheimdienst geht seinen Gang. Gezeigt wird zunächst, wie die Praxis der ‚erweiterten Verhörtechniken' in einem der geheimen Gefängnisse der CIA ausgesehen haben könnte: ein CIA-Beamter namens Dan, abwechselnd äußerst brutal und freundlich-sympathisch, malträtiert den Gefangenen Ammar mit Waterboarding, Schlägen, Schlafentzug, Hunger und Einsperren in einen kleinen Kasten. Deutlich ist das Bestreben der Regisseurin, nichts zu verharmlosen – was natürlich unmöglich ist: je naturalistischer die Szene, desto verführerischer für den Zuschauer die Einbildung, jetzt zu erfahren und zu wissen, was es bedeutet, gefoltert zu werden oder zu foltern. Aber in Gestalt der anwesenden CIA-Agentin Maya, Hauptfigur des Films, kommt ein Moment der Künstlichkeit hinein, die solche Einbildung zumindest konterkariert: Sie steht dabei und sieht zu – fast wie die Zuschauer im Kino, die durch sie irritiert werden, weil sie darin ihr eigenes Verhältnis zum Geschehen vor sich haben: Maya zuckt nur zusammen bei einer plötzlichen Brutalität im Verhör. Diese Zuschauerfunktion hat sie jedoch nur am Anfang, und auch da reicht sie einmal Dan irgendeinen Gegenstand wie eine Assistentin am Set; als der Malträtierte sie bittet, ihr zu helfen, sagt sie ungerührt, er könne sich selber helfen, indem er die Wahrheit sage. Bald wird sie zur treibenden Kraft der Jagd auf Bin Laden, lässt aber andere bei den Verhören Gewalt anwenden. Im Verlauf ihrer Suche nach dem Aufenthaltsort des Al Qaida-Chefs ändern sich mit dem Ende der Bush-Ära auch die politischen Parameter, bei einem Gespräch der CIA-Beamten läuft nebenher im Fernsehen ein Interview mit Barack Obama, worin der neugewählte US-Präsident antwortet, Amerika foltere nicht. Maya stellt sich auf die neue Situation ein, reagiert auf die Rücknahme der gesetzlichen Regelungen für die ‚erweiterten Verhörtechniken' und verbessert in gewisser Weise dadurch sogar ihr methodisches Vorgehen.

Drehbuch und Regie dichten der Figur nicht irgendeine Innerlichkeit an, Liebesverhältnisse, familiäre Beziehungen etc. Sie besitzt so gut wie kein Privatleben. Eine einzige Eigenschaft zeichnet sie aus: die Intransigenz bei der Verfolgung Bin Ladens. Sie soll offenbar nicht subjektiv – etwa durch eine besondere Herkunft, durch spezielle Charaktereigenschaften und prägende Beziehungen zu anderen – motiviert werden, wobei die Regisseurin nicht versäumt, deutlich zu machen, dass Mayas Beamtenkollegen kaum anders können, als dieses ihr Verhalten sexuell zu begründen, als Kompensation, wodurch aber nur Licht fällt auf deren eigene Bedürfnislage und den Zuschauern diese Möglichkeit, Mayas Verhalten klischeehaft zu erklären, gekonnt verbaut wird. Die Hingabe für das eine einzige Ziel kann der Figur darum kaum leidenschaftliche Züge verleihen, nur dort wird sie zornig, wo sie mit ihrem Zorn auch etwas gezielt erreichen kann, etwa in den Auseinandersetzungen mit einem Vorgesetzten, der Bin Laden aufgrund der veränderten Konstellationen keine Priorität mehr einräumen möchte. Selbst der Anschlag auf eine befreundete Kollegin, der Maya noch entschlossener in der Verfolgung werden lässt, erscheint hier wie ein Versuch der Figur, sich selbst etwas vorzumachen, sich ein Motiv einzureden für einen Wunsch, der mit persönlichen Bedürfnissen nicht begründet

5 Mancher kommt beim Paradigmenwechsel der deutschen Ideologie nicht mehr mit, so Tilman Krause in der *Welt*, der den alten Geist der Springer-Presse beschwört: „Und ich muss es auch mal so sagen: Ich bin es langsam leid, dass die deutsche Geschichte nur noch von Altnazis und ‚Frontschweinen' erzählt wird. Es gab noch andere Deutsche. Es gab die Abertausenden (Berufs-) Soldaten, die in raschen Feldzügen halb Europa erobert hatten und dann, vor allem im Westen und im Norden des Kontinents, zusammen mit einer Vielzahl von zivilen Dienststellen in den besetzten Ländern eine prekäre, gleichwohl oft um Menschlichkeit bemühte Normalität herzustellen vermochten (nicht für die Juden, das ist wahr). Die intensive ‚Kollaboration' (gerade die sogenannte horizontale: mit 200 000 Kindern von deutschen Vätern, die allein in Frankreich zwischen 1940 und 1944 gezeugt wurden) zeugt davon." (Die Welt, 20. 3. 2013.)

werden kann, sondern nur mit der ersten Szene des Films: den Stimmen aus dem World Trade Center.

Maya verkörpert den Souverän. Dadurch, dass sie so wenig Möglichkeiten bietet, mit ihr sich zu identifizieren, weil sie, was Herkunft und Gefühlsleben, Motivation und Denken betrifft, weitgehend ungreifbar bleibt, steht sie selbst nur ganz abstrakt für jene Identifikationsmechanismen, die eine Nation zur Nation machen: sie stellt sie eben nicht ‚realistisch' dar als Individuum mit seinen jeweils konkreten Bedürfnissen, die mit jenen Identifikationsmechanismen zunächst einmal nichts zu tun zu haben vorgeben. Anders gesagt: Maya ist nicht viel konkreter als die Gestalt auf dem Titelkupfer von Hobbes' *Leviathan*.

Der Schauspielerin Jessica Chastain gelingt es durch eine gewisse Ausdruckslosigkeit in der Darstellung der Figur, gerade dieses Moment der Abstraktion zu unterstreichen – kein Wunder, dass sie den Oscar für die beste Schauspielerin nicht bekam. Kein Wunder auch, dass der ganze Film nur einen Neben-Oscar (für den besten Tonschnitt) erhielt, trotz der vielen Tribute an die Kulturindustrie, die er doch leistet, um das Allegorische und Künstliche konsumierbar zu machen. Es wäre doch eine heikle Situation entstanden, hätte *Zero Dark Thirty* den Preis für den besten Film erhalten und dann – wie wirklich geschehen bei der diesjährigen Verleihung des wichtigsten Oscars an einen anderen Film – die First Lady der Nation bei dieser Gelegenheit verkündet: ‚And the Oscar goes to Kathryn Bigelow!': Nicht weil das Dargestellte zeitlich so nahe liegt, das war auch bei dem vielfach oscarprämierten Film Bigelows über den Irak-Krieg *Hurt Locker* der Fall, sondern weil hier jenseits der Propaganda ein merkwürdig unvermitteltes Abbild dessen entstand, was die Souveränität ausmacht – unvermittelt vor allem darin, dass die Frage der im Namen des Souveräns angewandten Gewalt ins Zentrum gerückt ist. *Argo* hingegen, der Politthriller von Ben Affleck, dem jene erstmals vergebene Ehre der Bekanntgabe des Academy Awards direkt aus dem Weißen Haus zuteilwurde, weicht gerade hier auf charakteristische Weise aus: Der Film handelt ebenfalls von realen CIA-Aktionen, nämlich von der Befreiung einiger US-Bürger aus dem Iran nach der Besetzung der amerikanischen Botschaft in Teheran 1979. Im Mittelpunkt der Handlung findet sich aber keine provozierende Allegorie der Nation, sondern deren infantile Idealisierung im Zeichen von Jimmy Carters Appeasement-Politik: der CIA-Agent Tony Mendez, dem es durch eine List, ein gefaktes Filmprojekt, gelingt, sechs Geiseln zu befreien. Anders etwa als in Lubitschs *To Be or Not to Be*, woran *Argo* in seinen komödienhaften Momenten erinnern mag, stellt sich, so wie die Aktion von Drehbuch und Regie hier erzählt wird, die Frage gewaltsamen Vorgehens durchaus nicht. Kein problematischer Zug, nichts irgendwie Irritierendes darf sich darum an diesem Helden (aus Unvermögen ausdruckslos, also einfach nur langweilig gespielt von Affleck selber) zeigen, der nach der geglückten Befreiung außerdem noch sein zerrüttetes Familienleben in Ordnung bringt. Am Ende erfährt das Publikum, dass die anderen Geiseln ebenso freikamen, aber nicht, wie gestärkt die Islamische Republik aus dem Ganzen hervorging. Damit kein Zweifel mehr bleibt, hört man ganz zuletzt noch die Stimme Jimmy Carters: „We upheld the integrity of our country and we did it peacefully." So bot sich dieser Politthriller als logischer Oscar-Preisträger für den Beginn der zweiten Amtsperiode Obamas an.

Zero Dark Thirty unterstellt, dass eine entscheidende Information zur Auffindung Bin Ladens im Zusammenhang mit dem am Beginn dargestellten Verhör gewonnen wurde. (Allerdings geschieht dies nicht direkt unter der Folter, sondern indem man den Gefangenen überlistete: Nach Waterboarding, Hunger und Schlafentzug, in einer plötzlich für ihn arrangierten angenehmen Gesprächsatmosphäre wird ihm suggeriert, er habe bereits Informationen preisgegeben.) Dass dem nicht so gewesen sei; dass zur Auffindung bin Ladens die Hinweise, die mit solchen Methoden gewonnen wurden, keine entscheidende Rolle gespielt hätten, war der zentrale Einwand, den der Republikanische Senator und ehemalige Präsidentschaftskandidat John McCain und die Demokratische Senatorin Dianne Feinstein gegen den Film ins Treffen führten.[6] Die Proteste, die der Film aber im Allgemeinen hervorrief, richteten sich nicht gegen eine falsche Wiedergabe der Fakten (ein Vorwurf, den im

6 Der Vorwurf lautete, die Filmemacher hätten unlauter mit der CIA zusammengearbeitet und dann die Rolle von Folter bei der Suche verzerrt dargestellt. Der für die Nachrichtendienste zuständige Ausschuss des US-Senats ordnete unter der Leitung von Feinstein sogar eine Untersuchung an. Einen Tag nach der Oscar-Verleihung wurde bekannt, dass der Ausschuss die Untersuchung ergebnislos eingestellt hat. Bigelow ist dabei, wie sie in einem Artikel in der *Los Angeles Times* (15. 1. 2013) klarstellte, im Wesentlichen sogar derselben Auffassung wie McCain und Feinstein, sie glaube, „dass Osama Bin Laden aufgrund herausragender kriminalistischer Arbeit aufgespürt wurde. Folter wurde aber, soweit wir das wissen können, in den ersten Jahren der Jagd angewandt. Das heißt nicht, dass sie entscheidend für das Aufspüren war. Das heißt, dass sie ein Teil der Geschichte ist, den wir nicht ignorieren können."

Übrigen nur überprüfen kann, wer über ausführliche Geheimdienstinformationen verfügt), sondern dagegen, wie die ‚erweiterten Verhörtechniken' dargestellt werden: ohne Empathie. Unvermeidlich, dass sich Slavoj Žižek zu Wort meldete: Er sagte, dass diese Art der Darstellung an sich schon Billigung sei und sprach von absichtlicher Normalisierung der Folter.[7] Žižek ist es allerdings, wie fast bei allem, was er philosophiert, im Grunde darum zu tun, die Normalisierung von Israels Existenz zu untergraben. So lässt er es sich auch hier nicht entgehen, eine bestimmte Drohung Mayas beim Verhör zu zitieren: Wenn der Gefangene nicht mit der Sprache herausrücke, werde er an Israel ausgeliefert. Es ist das tatsächlich die problematischste Stelle des ganzen Films – die Stelle, an der sein Prinzip ihm zum Verhängnis wird und die Politik der Obama-Administration unmittelbar durchschlägt: Dadurch, dass diese Aussage einfach so im Raum stehen bleibt, sie nicht mit der Realität in Israel auf irgendeine Weise ins Verhältnis gesetzt wird, bekommt jemand wie Žižek nur allzu leicht Gelegenheit zu insinuieren: Israel ist die Verkörperung des Folterns.

Dazu passt sein Diktum, mit dem er bei dieser Gelegenheit alles, was Jean Améry darüber geschrieben hat, vom Tisch wischt: „Wenn es um Folter geht, sollte man nicht ‚denken'." („But with torture, one should not ‚think'.") Der Philosoph geriert sich als Seelenretter: „Folter rettet Leben? Mag sein, aber sie verspielt garantiert Seelen." Der Film von Bigelow sei darum „ein Zeichen des moralischen Vakuums, dem wir uns allmählich annähern. Wenn es überhaupt Zweifel daran gibt, versuchen Sie sich einen Hollywood-Film vor 20 Jahren vorzustellen, der Folter auf eine ähnliche Weise darstellt. Es ist unvorstellbar." Es geht Žižek ja auch nicht um die Folter, die Moral ist ihm nur Mittel zum Zweck: Was ihn wütend macht, ist die Allegorie der amerikanischen Nation, die der Film darbietet; dass der Zuschauer sich, außer eben mit den Opfern von 9/11 ganz am Beginn, nirgendwo mit Opfern identifizieren, in sie sich einfühlen, kann, wie es Žižek an den vielen alten Filmen so sehr schätzt, über welche diese wandelnde Talkshow so unermüdlich zu quatschen liebt. Die Ereignisse werden von Bigelow und ihrem Drehbuchautor Mark Boal ausschließlich aus der Perspektive der USA dargestellt, es gibt offenkundig keinerlei Interesse, selbst nur vorübergehend in die Situation des Feindes sich hineinzudenken, dessen Perspektive zu übernehmen.

Wenn schließlich das Kommando der Navy SEALs Bin Ladens Haus stürmt, weiß der Film indessen genau zu zeigen, welchem Schock etwa die Kinder bei diesem Angriff ausgesetzt werden, aber auch hier geschieht es, um deutlich zu machen, wie sehr die Soldaten sich bemühen, keine Kinder zu verletzen, wie gezielt sie also vorgehen. Am Ende des Films ist es Maya, die nach dem Einsatz den Leichnam Bin Ladens identifiziert und dem Präsidenten das Ergebnis meldet. Die Allegorie hat damit ihren darstellerischen Auftrag erfüllt, zurück bleibt die leere Hülle, die einsame Frau, die allein, inmitten der leeren Sitzplätze in einem großen Militär-Transportflugzeug, zurückfliegt. Da läuft ihr, es ist das Schlusstableau, eine Träne über die Wange, wie um ein barockes Bild zu vollenden: Man weiß nicht, warum sie jetzt weint – weil sie so allein ist, weil sie ihr Ziel erreicht hat und nun leer ist? Sie weint, weil sie nur eine Allegorie ist. Solche Tränen bekommen keinen Oscar.

Sex & Crime nach Schema F

Da steht man nun in einer Buchhandlung am Flughafen oder Bahnhof und sucht gehetzt nach einem kurzweiligen Buch, weil die eingepackte Literatur sich wieder einmal als völlig ungeeignet herausgestellt hat, einen aus dem anstrengenden Reiseprozedere heraus und in eine völlig andere Welt hinein zu katapultieren. Und dann glaubt man auch noch, es sei eine schlaue Idee, die Buchhändlerin zu fragen, ob sie Krimis ähnlich jenen von Karen Slaughter kenne, mit denen man schon so manchen Langstreckenflug erfolgreich hinter sich gebracht hat. Nach kurzem Nachdenken empfiehlt sie einem *Karen* Rose – wie da wohl die Assoziationskette abgelaufen ist? Der Buchrücken verrät, in *Todesstoß* gehe es um eine Psychologin und eine Serienmördergeschichte, was im weitesten Sinne dem Interesse für Psychoanalyse und Profiling entspricht, was konnte da schon schiefgehen? Da die Neuerwerbung ihren Zweck hervorragend erfüllte, wurden – zuhause angekommen – gleich weitere Bücher derselben Autorin für ähnliche

7 The Guardian, 25. 1. 2013.

Zwecke angeschafft, doch diesmal auf Englisch, man liest doch lieber das Original.

Die Sache mit dem Original hat aber einen Haken, wie sich bereits beim nächsten Buch herausstellt, denn irgendwie bekommt man die benjaminsche Reproduzierbarkeit des ‚Kunstwerks' nicht mehr aus dem Kopf, wenn man – nicht zuletzt durch die Mischung aus Sex & Crime zwar erfolgreich abgelenkt, aber doch irgendwie irritiert – von einem Déjà-vu zum nächsten stolpert. Ob diesem wirklich einfach die Verarbeitung von Minderwertigkeitskomplexen seitens der Krimiautorin oder vielleicht gar die manufakturelle Produktion durch bis zu vier ‚Autoren' zu Grunde liegt, muss hier offen bleiben. Versucht man, die Irritation systematisch zu erfassen, so lassen sich drei Ebenen ausmachen. Auf der Makro-Ebene steht die (immergleiche) Handlung: Sie, meist schwer traumatisiert, aber dennoch erfolgreiche Polizistin, Staatsanwältin, Polizeipsychologin oder gar Architektin, die der Polizei hilft, trifft ihn, den starken Polizisten, Staatsanwalt, Special Agent, Feuerwehrmann oder Brandermittler. Sie verlieben sich unter höchst dramatischen Umständen ineinander und meist wird sie am zweiten oder dritten Tag der Handlung bereits von seiner riesigen und unglaublich unterstützenden Familie absorbiert – oftmals über mehrere Romane hinweg in dieselbe Familie mit bis zu drei Polizistensöhnen. Der tollen Großfamilie wird meist ihre ‚Familie' gegenübergestellt, bestehend aus einem prügelnden oder gar sexuell misshandelnden Polizistenvater oder einer Mutter, die immer wieder in das Haus der Großmutter zu ihren dort lebenden Töchtern zurückkehrt, nur um gleich wieder zu verschwinden, was zur Folge hat, dass sie die kleine Schwester einmal ohne Wissen der Romanheldin zum Eisessen mitnimmt, ohne von deren schweren Allergien zu wissen. Die schlechte Familie ist also schwer traumatisierend bis – wie im letzten Fall – tödlich. Eine Variation des Themas stellt die Frage dar, ob im Zuge der Jagd nach dem Serienmörder das schwächste Glied der riesigen Familie, also das jüngste oder behinderte Kind von dem Gejagten entführt wird. Völlig unantastbar scheint jedoch der Schlussplot: Serienmörder entführt sie, er eilt zur Rettung und tötet den Verbrecher, sie heiraten und bekommen Kinder, auch wenn das zunächst biologisch unmöglich schien. So weit, so gleich.

Als Meso-Ebene könnte man die Darstellung der Hauptcharaktere auffassen: Er wie sie sind ausnehmend groß gewachsen – er ist jedoch immer genau um so viel größer, dass sie wie gemacht dafür zu sein scheint, von ihm in den Arm genommen zu werden. Beide sind schlank, er breitschultrig, sie langbeinig und zumindest einer von beiden hat unglaublich strahlende blaue oder grüne Augen. Eine seltene Variation des Themas ist, dass der atemberaubend gutaussehende Mann einen Stock zum Gehen braucht – was jedoch weder etwas an seinem Sex-Appeal, noch an der Tatsache ändert, dass er am Ende durch ein Fenster hechtet und den bewaffneten Serienmörder tötet. Völlig aus dem Rahmen scheint hier der vierzehnte (!) und neueste, im Februar 2013 erschienene Roman *Did you miss me?* zu fallen, bei dem schon in der Danksagung all jene Frauen erwähnt werden, die ihre individuellen Erfahrung mit Brustkrebs mit der Autorin geteilt haben und in der weiter gedankt wird: „Kay Conterato, for asking me to create a heroine who was a bit different."

Doch auf der Mikroebene von Sex und Liebesbeziehung zeigt sich, dass es für die Reproduktion des Immergleichen auch keinen Unterschied macht, wenn die Romanheldin durch eine frühere Entführung unbewegliche Muskeln im Gesicht hat oder nach der Krebsbehandlung eine Perücke trägt und ihr Teile der Brüste entfernt wurden. Denn natürlich stellt *er* im entscheidenden Moment fest, dass sich unter der Perücke wunderschönes, lockiges Haar verbirgt, das *sie* nur versteckt, weil es anders als vor der Bestrahlung ist. Für den immer perfekten ersten Sex – egal, ob zum ersten Mal nach einer Vergewaltigung, einer Entführung oder nach einer Trennung aufgrund von Betrug durch frühere Partner – zählt das nicht. Mr. Perfect beschert der Staatsanwältin mit den rekonstruierten Brüsten den langersehnten Orgasmus im Wesentlichen bloß dadurch, dass er die noch empfindlichen Teile der Brust streichelt – da kann jede gewöhnliche, genitalfixierte Frau vor Neid nur erblassen. Im Einzelnen mag es auch sympathisch wirken, dass beim ersten Sex zwar er die Richtung vorgibt und ihr zeigt, dass Sex auch schön sein kann, während er beim nächsten Mal begreift, wie wichtig es für sie ist, die Initiative zu ergreifen und ihn zu *nehmen*. Aber stellen Sie sich dieses Szenario ein Dutzend Mal hintereinander vor.

Ehrlicherweise muss an dieser Stelle gestanden werden, dass bereits das erste Buch von Karen Rose an lang verschüttete Literaturerfahrungen erinnerte: die in der frühen Pubertät verschlungenen Erotik-Hefte am Dachboden meiner Großmutter. Karen Roses Romanfiguren kommen zwar durch den bedrohlichen Serienmörder zusammen, aber dann über

die Hälfte des Buches doch nicht, weil sie etwa auf dem Rücksitz seines Wagens einen Blumenstrauß findet und glaubt, auch er wolle sie nur betrügen und sei in Wirklichkeit liiert. So schreit es jetzt wie damals in mir: Frag ihn doch einfach, dann wird er Dir schon sagen, dass die Blumen für seine vor zwei Jahren ermordete Freundin sind. Aber nein, hüben wie drüben geht dem perfekten Sex immer eine lange Geschichte voller ‚Missverständnisse' voraus, bis am Ende die Guten zusammenfinden und die Bösen erschossen oder erschlagen werden. Ob in den damaligen Schundheften auch schon die Frau dem Mann beim ersten Anblick seiner nackten Tatsachen ein „Du bist wunderschön!" entgegenhauchte, kann leider nicht mehr mit Sicherheit gesagt werden.

Gewiss ist jedoch, dass die zu Beginn erwähnte Karen Slaughter, durch deren Krimis sich Liebesgeschichten über viele Bände ziehen, den Umstand reflektiert, dass man nicht Mitglieder ein und derselben Familie oder desselben Freundeskreises ständig stalken, entführen, foltern und ermorden kann, weshalb sie zwei über viele Bände unabhängige Handlungsstränge in ihren aktuellsten Büchern erstmals zusammenkommen lässt. Bei Karen Rose hingegen sind fast alle ehemals entführten und nunmehr glücklich verheirateten und von einer Kinderschar umgebenen Romanheldinnen auf die eine oder andere Weise miteinander verwandt oder verschwägert und könnten nach vierzehn Romanen einen Raum beträchtlicher Größe mit ihrer Selbsthilfegruppe füllen.

Zu guter Letzt sei natürlich die Frage zugelassen, warum frau Zeit und Geld in dieses Schema F investiert. Zum einen, weil ich es satt habe, bei so verschiedenen Autoren wie Jonathan Franzen und Norbert Gstrein von Frauen zu lesen, die irgendwie gerne vergewaltigt werden. Zum anderen, weil es Anfang April noch schneit und man sich wie auf einer nie enden wollenden Reise (in den Frühling) fühlt, von der man nach Kräften abgelenkt werden muss. Währenddessen kann man sich zumindest der Hoffnung hingeben, dass so viele in zwei Tagen verschlungene Romane sich vorteilhaft auf die Englisch-Kompetenz auswirken. Und schließlich besteht ja noch die Hoffnung, dass man in den ersten Frühlingstagen die Sucht kritisch zu reflektieren vermag – etwa indem man über sie schreibt. Es bleibt aber auch die Angst, dass man aus jedem Besuch bei Karen Rose dümmer herauskommt.

Ljiljana Radonic

Unmenschliche Musik

„Das, was wir für die spezielle Begabung des Künstlers halten, ist wenig mehr als ein mehr oder minder variables Set reproduzierbarer Motive", heißt es in der *Welt* (28. 2. 2013) anlässlich des Berliner Festivals *Unmenschliche Musik* vom Februar 2013. Der Programmierer David Cope hat nämlich eine Software entwickelt, die endlich das geistlose Ideal von Musikliebhabern verwirklicht: nach wenigen Takten zu erraten, von wem ein Musikstück stammt. Das Programm, das Cope ‚Emily Howell' getauft hat, könne „jedes musikalische Muster erkennen und fortschreiben". Wenn man es also „mit der Musik von Johann Sebastian Bach füttert, komponiert Emily bis in alle Ewigkeit Werke, die klingen, als stammten sie von Bach. Cope hat seine Software in Berlin vorgeführt: Ein Kammerorchester spielte Partituren, die Emily auf Basis der Arbeiten von Mahler, Bach und Mozart generiert hat. Es funktionierte: Die Stücke klangen, als handele es sich um verschollene Werke der Großkomponisten … die individuelle Handschrift war unverkennbar." Damit sieht man nun die Hinfälligkeit künstlerischer Produktivität als bewiesen: Die Menschen hätten eben „Angst davor, einfach nur gewöhnlich zu sein. Sie suchen nach etwas Besonderem, das sie selbst hervorhebt. Dabei sind wir so unwichtig!" Unwichtig sind aber bloß, die sich mit solchen Lebensweisheiten besonders wichtig machen: ein Programmierer, der sich für einen Komponisten hält, und ein Journalist, der Oberstudienräte provozieren möchte: Beide können oder wollen nicht begreifen, dass ein mehr oder minder variables Set reproduzierbarer Motive mit kompositorischer Arbeit so viel zu tun hat wie ein Text- oder Notenverarbeitungsprogramm mit Bewusstsein und eine deutsche Zeitung mit einem Gedanken: Als Set reproduzierbarer Motive erscheinen dem Programmierer und dem Journalisten Formelemente, die sich beim Komponieren bilden und verändern, sodass sie zu einem in sich begrenzten Set per se nicht werden können. Nur schlechte Musik verurteilt sich selbst dazu, die aus dem kompositorischen Prozess ausgeschiedenen Elemente als ein solches Set zu reproduzieren. Darin gleicht sie ganz der Journaille mit ihrem Phrasen-Set.

Was dem Musikkritiker der *Welt* die ‚Emily Howell' ist dem Chefredakteur der *Frankfurter Allgemeinen* der

‚homo oeconomicus': Durch die Spieltheorie sei nämlich die Welt, so Frank Schirrmacher in seinem neuen Buch, zu einer großen Maschine geworden: „Der Mensch ist als Träger seiner Entscheidungen abgelöst, das große Spiel des Lebens läuft ohne uns." (*Ego: Das Spiel des Lebens.* München 2013) Modelle seien nun nicht mehr nur Modelle, sondern Wirklichkeit, sie entschieden darüber, was rational wäre und was nicht. Aber: wo bleibt da das deutsche Volk? Der Souverän, der sich dazu entscheidet, Gegensouverän zu sein? Schirrmacher zitiert eine Juristin der Cornell-Universität und Expertin für Corporate Governance und Finanzmarktregulierung: „Der homo oeconomicus ist ein Soziopath." Der Journalist, der den *homo oeconomicus* verwerfen möchte, entpuppt sich genau als der Soziopath, den die Juristin mit dem *homo oeconomicus* irrtümlich gleichsetzt. Mag er sich auch so seriös und neutral geben wie – um in der Sphäre von Emily zu bleiben – der Zahlkellner im *Weißen Rössl* am Wolfgangsee: „Zuaschaun kann i net", in Wahrheit ist Frank Schirrmacher der Beppe Grillo für Deutschland: Die Implementierung von Spieltheorie und *homo oeconomicus* schreibt er wie ein x-beliebiger Verschwörungstheoretiker dem US-amerikanischen Souverän und den Wall-Street-Akteuren zu.

Gerhard Scheit